



UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

ÁREA DE COMUNICACIÓN

MAESTRIA EN COMUNICACIÓN

*Manifestaciones comunitarias en los rituales evangélicos quichua de los
indígenas migrantes de Chimborazo en Quito.*

Alfredo Bagua Maji

2014

CLÁUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACION DE TESIS

Yo, Alfredo Bagua Maji, autor de la tesis titulada **Manifestaciones comunitarias en los rituales evangélicos quichua de los indígenas migrantes de Chimborazo en Quito**, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación durante 36 meses, a partir de mi graduación, pudiendo la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. La autorización incluye reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, usos en red local e internet.
2. Declaro en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaria General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Quito, 16 de octubre del 2014

.....

Alfredo Bagua Maji

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

SEDE ECUADOR

ÁREA DE COMUNICACIÓN

MAESTRIA EN COMUNICACIÓN

*Manifestaciones comunitarias en los rituales evangélicos quichua de los
indígenas migrantes de Chimborazo en Quito.*

Alfredo Bagua Maji

Tutor: Dr. Pablo Ortiz

Quito, 2014

RESUMEN

Esta tesis pretende describir e interpretar el protestantismo para conocer las manifestaciones comunitarias en ritualidades evangélicas de quichua migrantes provenientes de Chimborazo en la ciudad de Quito, a partir de la comunicación intercultural articulado con la heterogeneidad, el campo religioso, el *habitus*, la “visión cosmológica del mundo”, entre otros, develan el mundo simbólico del quichua. Se sitúa una aproximación sobre el proceso comunicativo entre quichuas de diversas comunidades de origen, creencia y capacidad económica, al participar con su fondo cultural, cuestionan lo homogéneo circulado por el discurso religioso y de-construyen la idea todo es armónico en los Andes revelan lo conflictivo por estar construido en la paridad complementaria de opuestos y prueba la reproducción del *ayllu* en la urbe cotidiana.

La ritualidad evangélica es dinámica, denotativo (se expresa en danzas, vestuarios, prácticas culturales) y connotativo. Es *locus* de la comunicación en las dimensiones oral y para-lingüístico. El quichua se comunica con otro “pone en común” saberes, prácticas culturales: el *maquipura* (mano a mano), *debichi* (hacer endeudar) formas de reciprocidad, el *huarmi rimay* (pedido de mano de la novia), desde su memoria, el relato de los ancianos, ancestros de la comunidad, y surge la “incomunicación” (diferencia). No termina en guerra maussiana por prestaciones totales asimétricas realizados entre *ayllus*, es disputa simbólica, “lucha de sentidos”, *causay mashcay-búsqueda de vida* “para sí y para otros” en el *chaupi*, tercer espacio, dónde las “mezclas” o “hibridaciones” no es posible sino la coexistencia de opuestos sin mezclarse. Símbolos, signos significan otros significados devienen en sentidos, es el mundo del sentido, nada está dicho, ya que cada acto, palabra, regalo, consejo, *minga*, entre otros, remite a otro hasta el infinito, es lo circular en la temporalidad del rito.

El relato, la narración y actos de reciprocidad recopilados evidencian que el *ayllu* inicia en las relaciones de parentesco cohesiona, organiza, estructura al quichua, incluso se superpone a la religión para re-actualizarse en Quito, como en matrimonios entre católicos y evangélicos están ligados al mito andino del cóndor y la mujer. Y el *ayllu* es lo político por ser soporte para revitalizar la práctica del compadrazgo entre evangélicos en el pasado fue estigmatizado por el misionero. Finalmente, en la danza mujeres y jóvenes buscan sentido de valor negado por lo andino y dinamizan la religión.

DEDICATORIA

A los indígenas que resisten al poder en sus prácticas y ritualidades.

AGRADEZCO A:

A mis abuelos que desde algún rincón del cosmos me acompañan en el mundo-
cay pacha, mis padres por enseñar a buscar vida, *causay mashcay*, al *ayllu* en el avance
de este sueño estimulado por los *supays*.

Los feligreses que narraron su historia de vida, una trama de prácticas, saberes,
relatos y sentidos de pervivencia de lo andino en el protestantismo evangélico.

Marka Comunicaciones por apoyar con fotografías, videos.

Mi tutor, Pablo Ortiz por sus comentarios.

CONTENIDO

Introducción / 9

1. *El runa de Chimborazo / 10*
2. *La ciudad, lugar del causay mashcay y ritualidad evangélica / 13*
3. *Justificación / 17*
4. *Objetivos /22*
5. *Mapa investigativo de la comunicación intercultural / 22*
6. *Estructura de la investigación / 30*

Capítulo Uno : EL TEJIDO SOCIAL QUICHUA Y LA RELIGIOSIDAD EN LA CIUDAD /31

- 1.1. *Las matrices culturales que organizan el mundo andino y su actualización en la urbe / 31*
- 1.2. *Las relaciones de parentesco: el ayllu y la familia en la ciudad / 34*
- 1.3. *La reciprocidad / 40*
- 1.4. *Género y paridad en el mundo andino /44*
- 1.5. *Estructuras de liderazgo y diversidad de iglesias / 54*
 - a. *El yachak y el pastor: diferencias y similitudes / 55*
 - b. *Otras jerarquías y directiva / 60*

Capítulo Dos :RITOS RELIGIOSOS Y MATERIALIZACIÓN DEL TEJIDO SOCIAL / 73

- 2.1. *Articulación y tensión entre distintas matrices culturales y ritualidades religiosos /73*
- 2.2. *Campañas, Festivales y conciertos de música cristiana: ritos masivos / 79*
- 2.3. *Elementos religiosos, culturales / 83*
- 2.4. *Ritmos y expresiones corporales el papel de los mas jóvenes / 85*
- 2.5. *Implicaciones simbólicas de vestimenta en los festivales / 94*
- 2.6. *Pueblos en contacto: múltiples comunidades presentes en el entorno urbano /98*
- 2.7. *Ritos: matrimonios, quince años y ordenación de pastor /102*
 - a. *El matrimonio en el campo y la ciudad /103*
 - i. *Tapuy y huarmi rimay o japitucuy- preguntar y pedido de mano /105*

- ii. El matrimonio civil / 107
- iii. El matrimonio eclesiástico /108
- iv. La comida en el matrimonio /111
- v. La entrega de regalos /117
- vi. Lunes *micuy*-comida del lunes /120
- b. Mis Quince años en la ciudad / 123
- c. Ordenación del pastor / 128

CONCLUSIONES / 135

BIBLIOGRAFÍA / 142

ANEXOS / 147

Introducción

La ciudad de Quito amanece con un cielo despejado, el transitar y el comercio dominguero, en las calles del Centro histórico, es alterado por la caminata de unos quince indígenas vestidos de poncho, anaco y frac. Este cuadro atrapa la mirada del blanco-mestizo; no es el indio harapiento, tampoco es un levantamiento, sino es el novio, sus padres y familiares que asisten al matrimonio eclesiástico en la iglesia Alianza “El Tejar”. Minutos más tarde, llega la novia, vestida de blanco, con sus padres. La marcha nupcial marca su ingreso.

La interpretación de canciones y de la Biblia, en quichua y castellano, terminan con el ritual religioso. En el mismo lugar, los padres del novio sirven la comida¹ a unas quinientas personas, y al final, a ritmo de banda cristiana traída de Cacha-Chimborazo, los novios reciben “regalos” (platos, dinero), de los asistentes, igual los padres (dinero, colas, bayeta, poncho).

Al día siguiente, es el “lunes micuy-comida del lunes”, los padres y familiares de la novia con un rezo del pastor sirven a los asistentes: caldo de gallina de campo, papas con hornado y chicha; al novio y familiares: caldo de gallina de campo, papas, cuy y cola. Acto seguido, es la comida entre los novios y sus padres, cada uno en la mesa con su porción de: machica, plátano, pan, frutas, papas, cuy, tostado y bebida (coca-cola, chicha no fermentada); los novios, sirven a sus suegros y familiares, la regla es terminarla. La gente disfruta entre risas, los jóvenes filman, toman fotos en celulares y con cámaras fotográficas. Cuando la mesa está limpia, concluye el rito con un rezo.

Novios y sus ayllus quedan endeudados con el asistente, la deuda es “eliminada” cuando acompañen al otro en sus ritos, una continuidad y relación infinita entre deuda y pago. Es reciprocidad vinculada al ayllu, relación de parentesco y minga que configura, teje su ethos en la ciudad de Quito².

¿Qué rasgo específico adquiere lo evangélico en los contextos urbanos ocupados por los indígenas migrantes? ¿Qué papel juega en la reproducción del ayllu de estos migrantes su participación religiosa en las iglesias evangélicas? ¿Cómo se expresan los elementos propiamente andinos comunitarios en las iglesias evangélicas Alianza “El

¹ Es “boda micuy-comida del matrimonio”: sopa, papas con hornado, chicha no fermentada y pastel. Es necesario que la comida alcance para todos, sino será “criticado” “imata ningama-van a decir algo” por la comunidad (asisten católicos y evangélicos vinculados por las relaciones de parentesco y sociales).

² Es una descripción reconstruida con los testimonios y nuestra observación participativa.

Tejar”, Camino de Salvación y Cordero de Dios? ¿Cómo la ciudad tensiona al *ayllu*³ en lo cotidiano al quichua evangélico?

1. El runa de Chimborazo

El sujeto de esta investigación es “indio”, “indígena”, “autóctono”, ideológico y cotidiano construido por el poder, en cambio, lo definimos como *runa* que significa ser humano, hombre y mujer paridad complementaria, un término de habla y ubicación topográfica entre quechuas, aymaras; en Chimborazo es para diferenciarse del blanco-mestizo, el t’zala, tutu; es una respuesta del *runa* al “indio” peyorativo dominante.

Runa es una palabra de acceso a su visión del universo y naturaleza, en él se manifiesta los tres mundos: *Hanan pacha*, el nivel superior y directriz, es a nivel de la cabeza del *runa*; el firmamento en con todos los astros, la tierra en toda su grandiosidad (*Hanan pacha*). El *Cai pacha*, la parte tangible de la naturaleza del *runa*, donde viven las emociones y sentimientos que nos unen en forma inmediata con el Mundo y en donde las sustancias asimiladas se ensamblan en un aspecto físico particular, es la parte media del cuerpo; la vegetación, los manantiales, el calor del sol, todo cuanto percibimos con los cinco sentidos.

Las funciones de eliminación, excreción y sustento desde abajo, correspondientes al *Ucu pacha*, están representadas por la pelvis, el sacro-coxis, las extremidades inferiores y los órganos contiguos al periné. En relación, a la naturaleza, *Ucu pacha*, es el mundo bajo la superficie en el que transcurren infinidad de procesos putrefactivos⁴. El *runa* representa el orden del universo que incide en su relación con él y la naturaleza. Su espacialidad es la comunidad y la ciudad. El espacio en la comunidad del pueblo puruhá está constituido por los nevados Chimborazo, Altar, Sangay y el nudo de Azuay, los cerros, ríos, *huaycos*, lagos, animales son elementos del paisaje andino; ocupa una geografía irregular de naturaleza diversa, pisos climáticos propicios para la agricultura y ganadería. Guamote, Cajabamba y Riobamba son centros de interacción, entre quichuas y blanco-mestizos, espacios de disputa simbólica, resistencia, insurgencia del *runa*, él es producto por la integración del pueblo puruhá y los conquistadores incas con sus

³*Ayllu* en el uso cotidiano del *runa* migrante está a la par de la palabra familia, ese significado usamos en esta indagación. Además implica la comunidad compuesta por la suma de *ayllus*, la comunidad es lo imaginario que vincula al pasado, lugar de los relatos-memoria. En la ciudad es un tejido, una totalidad social una suma los *ayllushana, uri*, por las relaciones de parentesco y sociales - como el compadrazgo.

⁴Tatzo, A. *La visión cósmica de los Andes*, Ediciones Abya-Ayala, Quito, 1996.

mitimaes, los dos grupos representan a dos naciones con particularidades configurados en el tiempo, siendo más fuerte los puruhaés⁵.

La naturaleza es Pachamama, el adjetivo quichua *jahua*, significa arriba, junto a *pacha* espacio que divide y separa al *cay-pacha* que es aquí, lo tangible, la tierra, y al *ucu-pacha* es el mundo de abajo. El sol (*Inti* *yaya*-extracción incaica), la luna (*Mama luna*) están en el firmamento, las estrellas (*luzeros*) son sus hijos.

Para Aguiló existe la idea germinal de la vida y el esquema antropomórfico de la sexualidad y familia, si ha existido en otros tiempos un “Olimpo uránico” tal como tuvieron los Incas, actualmente está muy mitigado o prácticamente perdido⁶, aunque los tres fueron equiparados por el cristianismo: cielo=*jahua-pacha*, mundo=*cay-pacha* e infierno=*ucu-pacha*, tomaron nuevos significados, igual que sol y luna, así el universo y la naturaleza (Pachamama) es creación de Dios, según el discurso evangélico.

Una totalización similar al del quichua puruhá que en Pachamama totaliza la naturaleza, dónde ocurre y se desarrolla lo extraño y maravilloso. Es femenina, centro vital de su existencia, es benigna y temida, la primera es similar al vientre materno, la segunda ocurre cuando el *runa* incumple algún “pago”, “ofrenda” y sus represalias son temidas, “[...] La dimensión temporal de “Pacha Mama” está íntimamente ligada a su concepción espacial, “Pacha” no es un tiempo fluyente y escurridizo, sino una duración inmutable, maciza. En su dimensión espacial es una fuerza vital de la naturaleza, benigna y evolvente”⁷.

Por tanto, a ella el *runa* entrega ofrendas, rezos, en la chacra y en el templo religioso. Todo es simbólico y ritual cosechar, sembrar, rezar, entre otros, ninguna actividad es profana sino es sagrado, es holístico, cada parte vincula a la totalidad. En la ciudad, reproduce ese vínculo con el trabajo, hijos, *ayllu* y la iglesia; incluso los problemas, fracasos matrimoniales y las enfermedades significan castigo divino por no cumplir con algún mandamiento, ofrecimiento de servicio en el templo, entre otros.

Para el *runa* de Chimborazo los cerros tienen vida, simbolización sexualizada, reproduce la unidad familiar, lo benigno y lo maligno de las fuerzas, masculino-femenino del escenario puruhá. *Huayra* (torbellino de viento), *Acapama* (Huracán) tienen vida, encarnan al *supay* (diablo) divinidad maligna por influencia cristiana. El arco iris es “positivo” en el cristianismo, en cambio para el andino es “negativo”, los

⁵Aguiló F. *El hombre del Chimborazo*, Colección Mundo Andino, 1985.

⁶Ibíd. 13.

⁷Rueda, M. *Ecuador Multinacional: conciencia y cultura*, Quito, Ediciones Abya Ayala-CEDECO, 1989.

muchachos lo encandilan al orinar en su dirección por ser una manifestación demoniaca, singo de muerte. *Pachamama* (benigna, es el elemento femenino-maternal, principio y fin de la existencia del *runa*) y *supay* (maligno, es el elemento masculino, agresivo, de intenciones oscuras, movimientos rápidos y desconcertantes)⁸, no es dualidad sino ambivalencia. La planta es positivo, curativo y vinculado al *runa*.

Estas descripciones dan cuenta que la naturaleza, los fenómenos meteorológicos, son ambivalentes, una paridad complementaria imitada en lo sexual: masculino-femenino, para él todo es sexuado, simbolismo que asocia lo maligno (*cari*) y lo benigno (*huarmi*). Lo masculino-femenino es moldeado por el matrimonio, basado en el mito andino del cóndor y la mujer, el cóndor vestido de poncho enamora a la mujer en los campos y la lleva a su nido, sus familiares irán al rescate de ella, despojada por el cóndor, sin ella regresan a casa. El hombre arrebató al *ayllu* a su hija, ella dejó su *ayllu* y lo debilita, hace unos treinta años existía el *sirvinacuy*, tiempo de vida en pareja en la casa de los padres, y podía disolverse antes del matrimonio por ser indisoluble; al “desaparecer” el *servinacuy* su lugar ocupa registro civil, instrumento de control, y después del matrimonio, ella va a vivir en la casa de él y comparte el espacio con el nuevo *ayllu*, los suegros, es el sentido del *ayllu*, una hija más.

Ahora bien, esa práctica es vigente en la urbe y toma otros caminos, unos viven con sus padres, los prósperos; mientras los pobres ayudan con víveres los primeros meses para su estabilidad. La práctica social es que la mujer va a vivir con sus suegros, y, pocos hombres hacen lo opuesto, aunque algunos viven lejos de los padres y evitan conflictos familiares. Ella ante el *cari* su función es reproductora; en la vida social, en reuniones, ritos es un testigo, acompaña en las decisiones; lo reemplaza en la comunidad, iglesia y familia; y asume ser creación de Dios, el hombre es “cabeza” del hogar. Su silencio en lo cotidiano es porque *Bibliallatij nin imata rimangapaj alli uyay puntaca, puntaca jarimi riman, jipatami rimanchij*⁹, asegura Manuela M., de Cacha-Chimborazo. Es la paridad complementaria andina en lo cotidiano del *runa* en la ciudad.

⁸Ibíd. 37.

⁹“la Biblia mismo dice que antes de hablar hay que escuchar primero, el que habla primero es el hombre, y luego nosotras”

2. La ciudad, lugar del *causay mashcay* y ritualidad evangélica

Esta investigación se circunscribe en Quito como escenario principal, el secundario es Chimborazo, dónde el misionero no solo circuló el discurso evangelizador sino una mirada de miedo a la ciudad, para evitar la migración del *runa* a Quito, Guayaquil, Cuenca, Ibarra, o a países como Venezuela y Colombia, entre otros, en la década de los 80 del siglo pasado hasta la actualidad, mientras en el último decenio a España, Estados Unidos, (migración que supondría la primera presencia del indígena en la ciudad, sin embargo él era parte de la vida cotidiana transportando agua, sirviendo en obras públicas, recogiendo basura, estableciendo fronteras étnicas y conflictos interétnicos toman distintas formas en el siglo XIX y principios del XX¹⁰). Estas migraciones explican como buscando vida-*causay mashcay* -noción andina que significa mejorar la condición de la vida del individuo -*pars toto*- y del *ayllu* -*toto*- la ausencia de dinero, comida, hijos, entre otros, afecta la totalidad- para el *ayllu* por la escasa producción de su parcela de tierra y limitado apoyo del Estado.

El *causay mashcay* no es un deber ser o parecer, sino un haciendo (gerundio), es ritual, simbólico: trabajar, estudiar, danzar, rezar, ir a la chacra está en el *runa*, pocos abuelos viven con sus hijos, en Quito; otros regresan a la comunidad para hacer algo, ser útil, buscar vida, lo que priva la urbe.

José V., recuerda las palabras del misionero acerca de la ciudad en su comunidad *Quitomoca ama ringuichij chaipica yaricai, huñaimi tiyan, rishpaca bolsicupi shuj tishnata apashpa ringuichij, chaihuan señalanguichij maíta llajtamun tigranata nirca misioneroca*¹¹. El misionero recomendó al *runa* llevar *tishna*¹² (residuo de leña del fogón) para señalar su camino de regreso a la comunidad por nostalgia o incapacidad de adaptación. El imaginario de lugar hostil, muerte de la capital, y exclusivo del blanco-mestizo para muchos, entre ellos, el misionero, quién no contempló las relaciones de parentesco, matriz cultural, el vínculo de soporte para migrar, llegar y vivir en la urbe, según los indagados unos migraron siendo adolescentes con familiares, otros sólo el esposo con

¹⁰Espín M., *La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque*, Flacso, Quito, 2009.

¹¹“No irán a Quito porque allá existe muerte y hambre, si van en su bolsillo llevarán una *tishna* (significado en la nota 12) para señalar lugar el camino de regreso a la comunidad, así nos dijo el misionero” Don José V., oriundo de Pulucate-Chimborazo, entrevistado julio del 2013.

¹²*Tishna* es el residuo de la leña quemada de los fogones en las comunidades antes de la llegada del gas.

miembros de la comunidad o de la religión evangélica y después migró con todo su *ayllu*.

El *runa* ligado a la tierra sin rupturas, es el estado perfecto y debía volver a la comunidad para el misionero, sin embargo el *runa* se quedó, “[en Quito] es su lugar de conquista”¹³. Por tanto, nuestra ciudad es la no experimentada, vivida en términos de exclusión, hostilidad, desarraigo, muerte, sino de los sueños, alegrías, y “que pese a todas las penurias imaginables cabe extraer de la experiencia de los migrantes una “historia de logros, de orden y concierto, de pobladores que construyen sus viviendas y sus vidas”; Si se quiere, para ser mas enfáticos, una “versión de los vencedores”[...]”(Cornejo, P 1996: 840).

Emprender la “versión de los vencedores” en la ritualidad evangélica, uno de los fenómenos sociales urbanos, precisando que no todos los *runas* en su *causay mashcay*-búsqueda de vida, han mejorado sus condiciones de vida -prósperos rico¹⁴-*charij-ricu runa* -en términos del puruhá de Chimborazo-, unos son comerciantes informales de carro, dueños de: taxis, cooperativas, tiendas, otros son empleados públicos y privados; los no prósperos pobre-*huajcha runa*-, albañiles, estibadores, canillitas de lotería, entre otros, e ingresan en la dinámica capitalista que incide en elegir su domicilio, en zonas estigmatizadas: San Roque o Chimborazo chiquito como avala Espín, La Ermita, Lucha de los Pobres, Camal Metropolitano, Guamaní, Yaruquí, Sangolquí y otros barrios.

Por tanto, el *runa* de Chimborazo es heterogéneo, en constante proceso de construcción, redefinición, intercambio en la ritualidad, lugar, *locus* dónde circula su discurso diverso, esa diversidad materializado en acentos, vestuario, prácticas rituales: *harmi rimay*-pedido de mano, *tomina*-recolección de dinero de ayuda en matrimonios y velatorios-, entretejidas por el *ayllu*, la reciprocidad, la relaciones de parentesco y la *minga*, matrices culturales -es una metáfora de acceso a lo desconocido, al mundo *runa* dónde todo tiene vida, vinculado, es simbólico, en otras palabras es holístico, cosmológico y relacional; la matriz es similar al vientre de la mujer dónde germina la vida, reproducción de seres con saberes diferentes e identidad, y no sólo uno en serie como la máquina-.

Pues, la heterogeneidad permite abordar los conflictos, la diversidad del *runa* que

¹³Herrera, L. *La ciudad del migrante – la representación de Quito en los relatos de migrantes indígenas*, Serie Magister, Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 2002.

¹⁴Rico, pobre en esta investigación no según en términos económicos del poder, sino el uso cotidiano en el habla del *runacharij-riculla*, *huajchalla-pobrella*, rico, pobre, respectivamente, sitúan al *runa* en la estructura del *ayllu*, comunidad e iglesia.

participa en lo evangélico. Este estudio de caso, es de las iglesias: Alianza Cristiana y Misionera Evangélica Quichua “El Tejar”, Camino de Salvación y La Cordero de Dios - Vicentina, forman parte del diverso mundo evangélico con diferencias en dogma, ritualidad y formas de gobierno.

Un mundo que inició en los Andes con la penetración de la creencia evangélica en las comunidades de Chimborazo, en 1902, dirigida por el misionero anglosajón, durante el gobierno de Eloy Alfaro, en su primera fase, por resistencia del *runa* y la influencia del catolicismo, ninguno fue cristianizado; y avivó una filantropía agresiva, en la segunda fase desde 1950, y consiguió el sacramento de tres personas en 1955, la primera iglesia indígena (1958), inauguró la estación de Radio Colta-HCUE-5 (1961), consagró el primer pastor evangélico (1971), y logró una comunidad de 100.180 feligreses distribuida en 335 iglesias-congregaciones (1991)¹⁵, el accionar misionero es limitado en Chimborazo, desde la década de los noventa, ya que dejaron las iglesias, en manos del *runa*, unos regresaron a sus países, otros a evangelizar en otros territorios.

Las clínicas, medicinas, radios¹⁶, conferencias y campañas¹⁷; la traducción de la Biblia al quichua y agencias para el desarrollo¹⁸, cumplieron la función de dominio, instrumentos de conversión y transformó el mundo andino. Un nuevo *ethos* con su ritualidad y creencia evangélica. ¿Qué tan nueva es, qué signos, símbolos, prácticas andinas perviven con el paso del tiempo o es qué fueron arrasadas como señalan las indagaciones del pasado siglo desde la teoría de conspiración, *continuum* secta-iglesia?

La ritualidad andina fue deslegitimada, ya a mediados del siglo XVII, cuando el sacerdote católico recorría la región con la tarea de prohibir y extirpar toda práctica religiosa “pagana”, opuesta al catolicismo ortodoxo.¹⁹ No obstante, los elementos de la religión andina se mantuvieron y se mantienen aún hoy vigentes: la *Pachamama*, los cerros, los *apus*, las huacas, son deidades; los *yatiris* o *yachaks* son oficiantes; la grasa de los animales, los granos, la chicha son objetos que conservan su carácter sagrado.

¹⁵Maust, J. “*Un canto nuevo en los Andes*”, Canadá, Unión Misionera Evangélica, 1995.

¹⁶Radio HCJB – La voz de los Andes y Radio Colta – La Voz de la AIECH, dos emisoras surgidas e identificadas con el protestantismo evangélico. En la actualidad existen otras radios en Chimborazo.

¹⁷Actos masivos religiosos sustituyeron a las fiestas en los días de Carnaval (Febrero), Septiembre, Octubre meses festivos del mundo andino, en Chimborazo.

¹⁸Visión Mundial, agencia para el desarrollo, ingresó al país en 1978, financió proyectos sociales y sería acusada por sus adversarios religiosos “[...] (que) trataba de comprar la lealtad de los pobres [...] (y) [...] escondía un plan para dividir a las comunidades campesinas y acabar con sus organizaciones políticas” (Stoll, 2002: 321,322); incluso ser uno de los tentáculos de dominio de Estados Unidos en la región.

¹⁹Spedding A. *Religión en los Andes – Extirpación de idolatrías y Modernidad de la fe andina*, La Paz, ISEAT, 2008, Pg. 24.

Estas prácticas religiosas, sin la aprobación de las esferas de poder, circulan en la vida privada de los fieles con variaciones hasta la actualidad, es la religiosidad popular.

Olinda Celestino asegura, sin embargo, que “[...] por muy tradicionales que sean los gestos y los actos litúrgicos andinos contemporáneos, se puede afirmar que todos o casi todos están atravesados por la simbología cristiana”²⁰. Su perspectiva se enfatiza en el aspecto etnográfico e histórico: el rito y el ritual andino cambian, tienen una historia, y en su mayoría no son expresiones de una concepción religiosa que se pueda remontarse a tiempos prehispánicos. Su trabajo ayuda, por tanto, a no buscar lo que es o no evangélico, católico o andino, ya que las costumbres y los ritos tradicionales (andinos), así como los santos y las vírgenes (católicos), fueron abolidos por los misioneros evangélicos y producirá una destrucción de lo andino, en Chimborazo, según los textos rotuladores y denunciante: “sectas peligrosas”, “lavado de cerebro”²¹. Empero, esta pretensión contradice los aspectos que observamos en la actualidad: en los últimos dos años, por ejemplo, desde la FEINE²² con el respaldo de la FIERPI²³, se valida el maíz y la chicha como objetos de la ritualidad urbana -es la reunión religiosa en la ciudad-.

Así, si hablamos de ritualidad evangélica, nos referimos a ella en su constante cambio, desde el primer adherido a la fe protestante en Chimborazo hasta los nuevos en Quito, matizados por las deserciones -que es *tigrari*, volver a la vida pasada de alcohol, fiestas, como dice el discurso evangélico- del protestantismo, al catolicismo, u otra creencia, existe cambios culturales, sociales y religiosos. Los cambios, “mutaciones” es inevitable por ser interacción social, así como cuando llegó la primera cruz a Abya - Ayala, para nuestra tarea de responder ¿En qué medida las prácticas de religiosidad y la participación en la ritualidad en iglesias evangélicas permiten la reproducción de las formas comunitarias andinas entre los migrantes indígenas en Quito, provenientes específicamente de la provincia de Chimborazo? ubicamos al campo como referencia “histórica” y complemento de la ciudad, no podemos hablar de la manifestación de prácticas andinas sin ese texto, que está en los relatos de los abuelos y adultos, ya que, sus hijos, nietos buscan vida en Quito, desde el siglo pasado.

²⁰Celestino, O. *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. I-Ciclos míticos y rituales*, Gazeta de Antropología, artículo 06, 1997. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html. Visitado junio 2012.

²¹Semán, P. *La religiosidad popular – Creencias y vida cotidiana*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2004.

²²FEINE es la Federación de Evangélicos Indígenas del Ecuador que aglutina a todas las iglesias evangélicas del Ecuador, organización que representa en lo social y político al evangélico.

²³FIERPI es la Federación de Iglesias Evangélicas Residentes en Pichincha conformada en la década de los noventa del siglo pasado por iglesias de diferentes denominaciones, credos y prácticas litúrgicas.

Por tanto, el conocer la manifestación de las prácticas comunitarias en ritos evangélicos de quichuas migrantes provenientes de la provincia de Chimborazo, en la ciudad de Quito, a partir de la comunicación intercultural es saber cómo en esta ritualidad²⁴ (escena comunicativa plural) el *runa* establece procesos de comunicación en las dimensiones: palabra, tiempo, kinésico y para-lingüístico²⁵.

Y cómo al interactuar con otras personas que perciben, usan y significan el espacio, el cuerpo, la palabra de maneras diferentes inician conflictos, malos entendidos (intercultural), y a su vez es la “invención de identificaciones”²⁶ (intra-cultural) construyen sentidos por la interacción entre comunicación directa y mediática.

Y en ese proceso comunicativo se considera que la cultura comunica no lo homogéneo sino lo diverso, plural, la alteridad y la diferencia; cultura es un sistema integrado de prácticas, fiestas, ritos -visible-, y las representaciones -intangible- producen significados, significaciones que dan sentido; visible e intangible están ligadas y permiten superar el reduccionismo de la cultura a ciertos rasgos específicos y verla como un proceso de construcción sistémica²⁷, ya que, creemos a manera de hipótesis el *ayllu* que inicia en las relaciones de parentesco, organiza, estructura, norma al *runa* desde la paridad complementaria e incide en su interpretación y práctica cotidiana de la religión evangélica en la ciudad de Quito.

3. Justificación

La exploración a la religión evangélica en los Andes tiene diversas miradas alimentadas de miedos, antagonismos, sensacionalismos, oscurantismos, influenciados por un marxismo dominante que reemplazó a la inquisición católica, reduciendo el análisis del fenómeno religioso a denunciar la intervención imperial, según “la teoría de la conspiración”, “agencias del imperialismo”, “sectas”, entre otras explicaciones de

²⁴Ritualidad, definimos es un acto repetitivo que permite la continuidad de la tradición: es un espacio de afirmación de creencias, de legitimación social de esas creencias y de integración de los seres humanos alrededor de esos ritos.

²⁵Grimson, A. *Interculturalidad y comunicación*, Grupo Editorial Norma, Argentina, 2000. En este texto el autor dice entendiendo que comunicar es poner en común cualquier proceso comunicativo presupone, simultáneamente, la existencia y la producción de un código compartido y de una diferencia.

²⁶Ibíd. 124.

²⁷Guerrero, P. *La Cultura – Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002.

manipulaciones exógenas, en el caso de los pentecostales, y excluyen lo endógeno que atraviesa las conversiones a las nuevas religiones en la ciudad y en el campo²⁸.

Los estudios realizados, hasta ahora, muestran y demuestran que los rotuladores y perseguidores de sectas, entre ellos, los medios de comunicación, tienen más prejuicios que conocimientos reales sobre el tema asegura Semán²⁹. El lugar común de los estudios citados por Seman es el campo, hábitat de la población socio-económico con limitado acceso a la educación, a lo “racional”, sería ideal para unirse al protestantismo.

Empero el pueblo *runa*-puruhá de Chimborazo, desarrolló debajo de la jerarquía católica una religiosidad en su “universos discursivos”, la llamó religiosidad popular, no la tildó negativamente porque seguía en sus dominios, y cuando la dejó entre 1950 a 1990, época de la guerra fría, la estigmatizó como “secta”, a través de la academia, los medios de comunicación hablaron del *runa* y su fin, un simplismo excluyente que en lugar de considerarlo como mero receptor pasivo de influencias y acciones religiosas exógenas, conviene tomarlo como actor social, tiene agencia, que selecciona creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de estrategias elabora tanto frente a la sociedad global como frente a determinaciones inter-étnicas recalca Bastian³⁰.

Bastian, Semán, Marzal, y otros, permiten, situar la voz del *runa* evangélico en la ciudad no por irritación o folclorismo resultado por su presencia y prácticas, sino en su interrelación con otras creencias, saberes, culturas, en otras palabras, la ciudad tiene otro rostro más, el del *runa*, que migra desde el siglo pasado, migración que entraña para Marzal es conocer las rupturas-transiciones del mundo andino en las iglesias urbanas quechua migrantes concluye que existe un patrón religioso quechua entre el pasado de sus raíces cristianas y coloniales y el futuro de una sociedad cada vez más urbana.³¹ En cambio, Seman dice que la vida cotidiana del religioso en la ciudad ocurre en un campo plural de instituciones que va más allá de las iglesias católicas y evangélicas conociendo la “visión cosmológica del mundo” (tendencias contradictorias pero complementarias de la sensibilidad de los sectores populares de las poblaciones urbanas latinoamericanas), es lo cosmológico, lo holístico y lo relacional.

Cosmológico, no existe una ruptura entre los mundos: terrenal y espiritual; lo divino está en lo cotidiano no existe el antagonismo de distinción entre el “más allá” y el “mas

²⁸Bastian, JP. *La mutación religiosa en América Latina – Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

²⁹Óp. cit. 16.

³⁰Ibíd. 102

³¹Marzal, M. *La Religión Quechua Surandina Peruana en El Rostro Indio de Dios*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1991. Pg. 267.

acá” es *holístico* lo sagrado es diario: la prosperidad del negocio, examen aprobado, sanidad de un enfermo con un rezo, entre otros, ahí aparece el “milagro” como algo habitual, y no de carácter excepcional, según la modernidad³²; y *relacional* es lo sagrado que vincula al hombre y los interrelaciona, no solo a lo sagrado sino entre ellos jerárquicamente y no igualitaria como indica el discurso evangélico en las iglesias, en Quito, que observamos al *runa* en un entramado de relaciones jerárquicas, el es parte de ella, está vinculado al *ayllu*, comunidad, iglesia, jóvenes, damas, equipo de fútbol, entre otros, y su función es sostener, mantener con “dinero, tiempo, estudios y persona” (instas del servicio a Dios) sus obligaciones adquiridas, según su lugar en la religión.

Lo cosmológico, holístico y relacional ocurre en el *chaupi*, noción andina, un espacio intermedio de coexistencia de opuestos, antagónicos, complementarios del *runa*: ciudad-campo, individualidad-comunidad, hombre-mujer, y permite el surgimiento de lo ambivalente, la adaptabilidad del *runa* en la estructura del *ayllu* en la ritualidad, espacio de coexistencias y devenires de sentidos. Este enfoque está ausente por sus objetivos indagatorios de D. Stoll, M. Alban, S. Andrade, S. Huarcaya.

Por tanto, este texto no es una historia lineal del *runa* evangélico, sino una etnografía que entreteje la voz del *runa* de su memoria, saberes, prácticas y representaciones que se manifiestan en la ritualidad desde la palabra del *runa* en la temporalidad de la ritualidad y espacialidad urbanos de evangélicos que viven más de cinco años en la ciudad, ya que estudios etno-céntricos y esencialistas aseguran que con el paso del tiempo el migrante pierde vínculos referenciales como: lo comunitario, la lengua, los saberes, las prácticas, y, es absorbido por los signos de la urbe: la televisión, la individualidad, entre otros, lo alienan; empero el *runa* posee agencia, un perceptor que pone en común, los dos lugares circula significados en lo cotidiano, siendo conflictivo, ambivalente, plural y diversa. Además, con este trabajo buscamos describir cómo los jóvenes nacidos en Quito tensionan la memoria, las prácticas culturales de sus padres por estar marcados con la tradición, el pasado son el campo y no la urbe. Esa disputa simbólica por legitimar prácticas de unos y otros cotidianamente, y cómo la religión ayuda a construir sentidos vinculados por el *ayllu*.

Pretendemos con esta investigación cuestionar la supuesta homogeneidad del *runa* a partir de lo heterogéneo, -Cornejo Polar dice que la heterogeneidad, permite ver los conflictos, la diversidad-, lo diverso de las prácticas, vestimentas, comidas en la ritualidad

³²Óp. cit. 13

evangélica; evidenciar que al interior del protestantismo evangélico existe una estructura de poder que reproduce la diferencia y otredad entre *runas*, desde la paridad complementario en el habla cotidiano “rico”, “pobre”, *charij-huajcha*, *hanaj-uri*, parafraseando a Carafa dualismo que refiere a las relaciones lógicas entre ellas son de contradicción y de oposición complementaria³³, ocultado por el discurso evangélico “uno en Jesús, no hay esclavo, ni libre, ni hombre y ni mujer ante Dios”, interpretación literal del texto sagrado -Gá.III:28-, empero en la urbe el *huajcha* y el *charij* atraviesan la producción de sentido devienen en disputa simbólica, “prestigio social”, dicho de otra manera, “lucha de sentidos” entre *runas*, uno es la figura del oficiante, diácono, presidente, tesorero de la iglesia; el otro es feligrés que asiste a la iglesia, los dos buscan ascenso, cambiar de lugar en la estructura social, dejar de ser pobres, ya sea en la comunidad o en la iglesia; la comunidad no es el territorio físico sino imaginario que lo vincula al *ayllu*, esa comunidad identifica y diferencia del otro *runa*, una oposición complementaria, y la otra comunidad es la religiosa, la diversidad de *ayllus*, dónde existen las tensiones, conflictos en el espacio ritual, diverso de palabra y prácticas.

Huajcha, *charij* en el *ayllu* no solo es disputa simbólica, o lucha de sentidos por identidad, diferencia, prestigio, sino vinculación que busca medios para anular la pobreza material y subjetiva, del *ayllu* y de la comunidad del *ayllu* y religiosa, esa anulación es otra dimensión, la llamaremos: el “*causay mashkay*” en el *ayllu* con comida, consejos, préstamo de dinero, reciprocidad y solidaridad *runapuras*-entre *runas* que anula lo religioso, su regla moral es ayudar al casado, llegado de la comunidad, al necesitado por relación de parentesco, filiación comunitaria y religiosa, o por ser *runa*.

Por tanto, la palabra, la lengua, es “táctica” del *runa* ante la estrategia del poder, la religión, que en la estructura del *ayllu*, institución social, que cohesiona, lo diverso, sin anular la singularidad, relaciones de parentesco desde la “contradicción y de oposición complementaria” hombre-mujer. El *ayllu* es el lugar del *runa*, el *ayllu* es también político por su autonomía que soporta las presiones externas e internas y se reactualiza en la palabra, en las prácticas circuladas en la urbe, convirtiéndose como dice De Certeau en la articulación de la táctica y estrategia que le pertenecen lengua y autonomía, en su orden³⁴.

Es una contribución académica, aporta con una aproximación, a partir de la comunicación al mundo andino, esta comunicación la localizamos en la ritualidad

³³Carafa, Y., *Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino*, en Antropología Aplicada, Guerrero P. (Compilador), Ediciones U.P.S, Quito- Ecuador, 1997.

³⁴De Certeau, M. *La cultura en plural*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994.

evangélica, es lugar de la comunicación, interacción de códigos culturales diferentes, tangibles en las prácticas: el *debichi* (hacer endeudar-reciprocidad), el *mañay* (pedir ayuda con devolución) o el *huarmi rimay* (pedido de mano) ponen en común al *runa* vinculado, a lo intangible de las representaciones y a las matrices culturales con las que el *runa* actúa, deviene en una heterogeneidad, diversidad de pueblos, prácticas irrumpen con lo homogéneo de la religión.

Y, sitúan la comunicación en un espacio de conflicto, lo conflictivo resultado de la diferencia que no es incomunicación sino comprender la comunicación como vivencia subjetivadora de la diferencia y la igualdad³⁵ entre los *runas* y sus prácticas, en un nuevo lugar, este es el *chaupi*, no borra las particularidades de cada *ayllu*, las singularidades están vinculados al *ayllu*. Cada feligrés teje su historia desde su singularidad y vinculación al *ayllu*, los conflictos, “incomunicación”, diferencia, permiten conocer las otras prácticas del *ayllu* añejo-diferente, y este del otro *ayllu*, un aprendizaje al infinito social, político y cultural.

En lo cultural, la investigación describe el *ayllu*, el compadrazgo, la minga, la reciprocidad, y que no fueron eliminadas por el protestantismo, ellas vinculan al *runa* y desde la noción andina del *chaupi*, es imposible el rescate cultural como aseguran los evangélicos, más bien es su revitalización, ya que, toma nuevos símbolos de su memoria y le permite vivir en la ciudad con su “universos discursivos”.

En lo político, es la voz al *runa* que circula saberes, prácticas, sentires marcados erróneamente por la ciencia de matiz evolucionista como “mágica”, “irracional” “pre-moderno” y justificó su “genocidio y epistemicidio”³⁶, sin embargo pervivió, en el lugar más controversial desde su llegada, la religión evangélica, es su *locus* que no la defendemos, sino que cuestionamos lo androcéntrico de su discurso que inscribe a la mujer en la función de reproducción biológica, y acceso limitado al lugar sagrado; aunque ella mueve el mercado religioso al producir música y videos, sin terminar la recta educativa inspira a sus hijos, a buscar su vida y del *ayllu*.

³⁵Grimson, A. *Interculturalidad y comunicación*, Argentina, Grupo Editorial Norma, 2000. Pg. 131.

³⁶Ramón Grosfoguel dice genocidio y epistemicidio, en siglo xvi, fue contra judíos y musulmanes en Andalucía; a indígenas y africanos en las Américas y contra millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería. Todo esto articuló un proyecto que colocó al hombre europeo como centro epistémico privilegiado del mundo y, de este modo, el Dios cristiano ya no fue necesario porque ahora el nuevo dios en la tierra era el hombre occidental. Más en <http://www.analectica.org/entrevista-a-ramon-grosfoguel/>

El *runa* con agencia y creatividad es el acto de reutilizar y de asociar materiales heterogéneos. El sentido tiene a la significación de lo que afecta su reemplazo³⁷, es el *runa* que produce sentido, a pesar del agravio por su credo, él asocia lo andino, cristiano y urbano, los re emplea, es su *mashcari*-búsqueda, para buscar vida, vinculado al *ayllu*.

4. Objetivos

- Indagar la relación de los ritos evangélicos con el mundo andino, específicamente en la ciudad de Quito.
- Investigar la participación de los quichuas evangélicos de Chimborazo en matrimonios, quince años, ordenación de pastores y festivales de música cristiana de las Iglesias Alianza-“Tejar”, Camino a Dios y Cordero de Dios.
- Estudiar el papel que juega la participación de la ritualidad en la reproducción del *ayllu* del quichua migrante en Quito.

5. Mapa investigativo de la comunicación intercultural

A lo largo de la historia, la etnografía en los pueblos “primitivos” a sus prácticas, saberes, rituales, confirman su supuesta “inferioridad”, éste y otros asertos occidentales acerca del *indígena* desde el positivismo y naturalismo basados en informes de viajeros, cronistas; los nuevos estudios distan de la “realidad”, sí está la voz del Otro perpetúan nociones dominantes, tarea poco conflictiva, a pesar de “estar allí” entre los indagados.

La etnografía realizada es desde lo conflictivo en la dimensión ética, ya que, al ser parte del mundo andino, y describirla, al participar, observar y reflexionar, una reflexión continua entre teoría, realidad y viceversa, continuidad entre conversar, mirar, comparar, oír sermones, canciones, rezos; tomar fotos o filmar matrimonios, en otras ocasiones participar en la entrega de regalos; todo esto puede llevar a escribir un texto esencialista, esperamos que no ocurra eso.

La ritualidad evangélica, objeto de estudio, no es un lugar homogéneo, pacífico, sino heterogéneo, exige una etnografía de observación, participación para describir e

³⁷Ibíd. 95.

interpretar, los diálogos en la cocina, en el templo o en el hall de la iglesia, espacios que permitieron conocer el significado de la iglesia en lo cotidiano; en cambio, en las entrevistas personales notamos lo cosmogónico, relacional y holístico en conflicto con los jóvenes nacidos en la urbe; y con las mujeres, cómo se miran en relación al género, cuál es el sentido de la iglesia para ella, las respuestas a estas y otras preguntas de profundidad tejen miradas, subjetividades de encuentros, reconocimientos y son afectadas por el relato del *runa*, y viceversa, es vinculación de afectos y sentidos.

El universo de entrevistas fue de sesenta personas entre oficiantes, diáconos, mujeres y jóvenes. Ellos relatan, el relatar, contar una historia, no es lo mismo que describir: quien relata no requiere ni aspira ceñirse a la "realidad". Crea, aun sin proponérselo, una ficción que produce efectos y no solamente textos³⁸, ese texto es del mundo del sentido, dónde no esta definido nada, cada día existe nuevas significaciones.

La etnografía para conocer los procesos de comunicación en las practicas rituales evangélicas del *runa* de Chimborazo, no solo conocemos sino interpretamos sus relatos que circulan “universos discursivos” de vinculación: cosmológico, holístico y relacional, una “visión del mundo cosmológica” en la religiosidad popular evangélica.

La categoría “milagro” aparece en lo cotidiano, volviendo a la experiencia y al tiempo en sagrado, por un rezo contestado, la sanidad del hijo, un nuevo negocio, así lo sagrado no es cada fin de semana, sino todos los días, vinculando lectura de la Biblia, rezos al descansar, despertar, salir de la casa, por su vida sea ejemplo para otros, aunque se burlen por ser evangélico, un *habitus* -entendido como la producción de prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas necesarios para comprender su sentido social (Bourdieu, 1987: 134)- reiterado por: la radio HCJB³⁹, las reuniones de: damas, jóvenes, entre semana, los ayunos -es un día al año para leer la Biblia, orar y cantar en las montañas-, vinculan subjetividades; y acentúan la diferencia en la jerarquía eclesial asumida por limitado estudio, recurso económico, y sobre todo el llamado (que en contextos evangélicos es aquel que tiene un halo sagrado, especial de servir a Dios).

En términos de Weber sería carisma, sin embargo el *runa* con el *habitus* no busca trascendencia, “lucha de sentidos”, sino *causay mashcay* busca vida, *mashcarinchij*-nos

³⁸Herrera, L. *La ciudad del migrante – la representación de Quito en los relatos de migrantes indígenas*, Serie Magister, Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 2002.Pg. 8.

³⁹HCJB – La Voz de los Andes es la radio cristiana Hoy Cristo Jesús Bendice que sintonizan los indagados por sus programas de exposición de la Biblia, canciones, entre otros.

buscamos dice Manuela M, de Licto-Chimborazo, el “nos buscamos”, implica lo individual, vinculado al colectivo (*ayllu*), es relacional con la totalidad del *ayllu*, con lo sagrado y la tierra. El *runa* no está fuera del cosmos como el sujeto cartesiano.

El *runa* vive en un espacio sagrado, relacional y holístico, todo está vinculado, nada está suelto, tanto el milagro, el *causay mashcay* como el “habitus”, están ligados a las prácticas culturales: reciprocidad, *minga*, entre otros, que se manifiestan en la ritualidad, un entramado simbólico atravesado por la estructura social del *ayllu* de paridad complementaria, que inicia en relaciones de parentesco y extiende hasta pueblo.

Situamos una aproximación al proceso de comunicación intercultural del *runa*, es decir cómo percibe, usa y significa el *runa*, el tiempo, espacio, bienes simbólicos de la ciudad (Biblia, danza, regalos) en la manifestación de las prácticas comunitarias en la ritualidad evangélica, lugar comunicacional de personas, grupos, con diversas percepciones, concepciones y significaciones dialogan, negocian, una interacción que genera malos entendidos, los superamos con la comunicación intercultural que es un todo integrado, de ahí la máxima “todo comunica”, es imposible no comunicarse para el ser humano. Lo verbal y lo no verbal (kinésico, olfativo, táctil) son sus dimensiones comunicacionales y codificados culturalmente, cada codificación tiene sus propios significados que varía al interior de cada cultura, en esta diversidad de significados, es consustancial lo conflictivo y lo político del proceso comunicativo, en relación del tiempo y espacio en la comunicación implica recuperar la definición de S. Hall que consideraba a la cultura como una forma de comunicación asegura Grimson⁴⁰.

Sí, bien decimos que todo comunica y que comunicar es poner en común, cuando un *runa*, su hijo y familiares de la comunidad Cebollar van al pedido de mano, *huarmi rimay*, desde su propia práctica cultural hacia la familia de la novia de la comunidad de Pulucate, y esta no lo acepta o se niega al diálogo por no estar el acto y sus elementos (panes, papas, cuyes), según su concepción y práctica cultural; cada uno evidencia sus propios códigos, símbolos y significados comunicacionales, ahí las diferencias, malos entendidos se manifiestan a pesar de ser de Chimborazo, a lo conflictivo sumar las tensiones en el *ayllu* por el matrimonio con mestizos, *mana runapurashinaca*, *jiruma*, *mana tiyan confianza*⁴¹, dice Rosa Ch, de Llilin-Chimborazo.

En la relación, interacción simbólica, de personas de culturas, prácticas diferentes surge las incomprensiones que desbordan a los postulados de “la aldea global”, “la

⁴⁰Grimson, A. *Interculturalidad y comunicación*, Argentina, Grupo Editorial Norma, 2000.

⁴¹“No es como entre *runas*, es feo y no existe confianza” (Extracto de entrevista en Junio 2013).

sociedad transparente” y la teoría funcionalista: emisor-mensaje-receptor. El primer ejemplo, entre *runas* la incomprensión de prácticas culturales, litúrgicas, doctrinales, activan lo conflictivo al interior del mundo andino; en cambio, el segundo es con los mestizos, un conflicto socio-cultural, ya que, el *mishu* carece del *debichi*, *ayni*, entre otros, es diferencia y alteridad, exteriorizadas. Realidad abordada con la comunicación intercultural en la ritualidad evangélica articulada en la teoría del conflicto superando la noción de los malos entendidos como una “incomunicación”⁴². La comunicación intercultural y teoría del conflicto encajan en la teoría de campos de Bourdieu, y en la ritualidad, a partir de la sociología del cambio o mutación de Bastian.

Sí, la ritualidad evangélica no es lineal, homogénea sino diversa conflictiva, tensiona, yuxtapone lo andino, evangélico y urbano deviniendo en una heterogeneidad, pluralidad de prácticas, discursos, símbolos y signos del *runa*. Esta característica, del objeto de estudio, insta apartar la mirada de la tesis de sociólogos y antropólogos, en su mayoría marxistas, dominantes como “teoría de la conspiración”, “iglesia-secta” (*continuum* sociológico), entre otros, y abordarlo desde la teoría de campos de Pierre Bourdieu “[...] el campo religioso latinoamericano tenía que ser construido como red de relaciones objetivas entre posiciones definidas por la situación actual y potencial de los agentes y de las instituciones en la estructura de distribución de los distintos tipos de poder simbólico religioso” (Bástian, 1999; 242). Esta idea bastiana para construir el objeto de estudio implica una génesis del campo religioso latinoamericano que concluye: la mayoría de los movimientos religiosos pentecostales y evangélicos encubiertos por la -categoría- protestante, no pertenecen a la cultura protestante. Son más bien religiones de parche, catolicismos de sustitución que se dan en continuidad con las prácticas de la religión popular latinoamericana. Más que un sincretismo tenemos que hablar de una cultura religiosa híbrida que articula lo arcaico de la traumaturgia y del exorcismo con lo híper-moderno televisivo y mediático⁴³.

Bastian les quita del paraguas protestante a pentecostales y evangélicos ubicándolos en la religiosidad popular, una versión lejos del catolicismo, por no pertenecer a la cultura religiosa y política del protestantismo de América Latina que en el siglo XIX tenía el proyecto de reforma religiosa, intelectual y moral, en la región. Sin embargo, en Ecuador, el protestantismo evangélico ingresó en alianza con el gobierno liberal de Eloy

⁴²Ibíd. Pg. 38.

⁴³Bastian, J. *Sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina en Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación, Flacso - Sede Académica de México, México, 1999.

Alfaro para la reforma moral, inició escuelas fisco-misionales entre los *indígenas* de la Sierra y Oriente, fue parte del proyecto, su discurso cuestionaba las prácticas del catolicismo sobre el *runa*, generó disputa religiosa que se expandió a la vida cotidiana: católicos versus evangélicos, a esta tensión permanente hasta la actualidad iniciado por protestantes y aquellos que no lo generan son la religiosidad popular para Bastian.

Empero, situamos a los evangélicos como protestantes, no restituimos la idea de secta (*continuum* sociológico), más bien la identidad, la representación construida por el *runa*, por la palabra en la ritualidad con pentecostales, bautistas, aliancistas, independientes; una diversidad de creencias deviene en pluralidad religiosa y no hibridación. El cambio es consustancial a la pluralidad, prácticas del individuo, tanto su apropiación como su re-significación de códigos simbólicos y signos dominantes. A esto Bastian llama, religiosidad popular desde la sociología de cambio su problemática no es cuestionar el declive de las prácticas religiosas, la individualización de lo religioso en la pluralidad creciente, sino la competencia entre actores religiosos colectivos en la lucha por la hegemonía, y la religión esta vinculada a la política, en el desarrollo de partidos políticos⁴⁴.

La propuesta bastiana articulamos con la teoría de campo bourdieuiana en la ritualidad evangélica, no sólo en función de cohesión social, homogenización, instrumento de dominio, como abordó la teoría de la conspiración, sino como un campo conflictivo, tensionado por agentes, el *runa* evangélico feligrés (lugar inicial), el diácono, pastor (lugar potencial), dos lugares que estructuran la disputa de diversos tipos de poder simbólico religioso; ser evangélico, ser diácono, ser pastor, ser cantante en el coro de la iglesia, entre otros, son legitimados por el *ayllu* y la iglesia.

El ser evangélico es para todos los que se adhieran, mientras ser diácono, pastor, intérprete de canciones, son para aquellos que cumplan con requisitos de sacramentos (bautismo), vida moral personal y familiar ejemplares para el *ayllu* y comunidad (testimonio), dogma (estudios en la Biblia), aportar económicamente a la iglesia (diezmos, ofrendas). Una institucionalización de acceso al poder religioso es sagrado, está basado en la Biblia y la voluntad de Dios, una voluntad interpretada por el pastor para el feligrés, un bien religioso que denota y connota su superioridad; una relación de poder asimétrica. El campo religioso implica relaciones de poder, “disputa de sentidos”, más bien *causay mashcay*-búsqueda de vida para cambiar de lugar en la religiosidad

⁴⁴Ibíd. 243

popular. Por qué no hablar de continuidad y rupturas del quichua en la ciudad que desarrolla Marzal y asegura que las fiestas de la urbe parecen más a la de los pueblos de origen ⁴⁵, para él la ciudad es el lugar para observar las transformaciones del cristianismo católico.

En cambio, esta etnografía busca conocer las manifestaciones de las prácticas comunitarias en la ritualidad evangélica de quichuas migrantes de Chimborazo, la ritualidad es conflictivo, cambiante, lugar de negociación y espacio de la dimensión política del *runa*, lo político entretelado con lo religioso y cultural en el *ayllu*, matriz que en los tiempos pre-coloniales organizó, estructuró la sociedad andina. El *ayllu* resistió al embate colonial al re-organizar al andino en el mercado, las fiestas y compadrazgos.

El Estado y la República con la noción “comunidad imaginaria” pretendió ocultar las diferencias, diversidades que constituye una cultura, este proceso homogeneizador del capitalismo y la globalización son cuestionados por las diversas culturas, prácticas, religiones, que exigen ser reconocidos como diferentes, y ser constituidos como agentes. Lo político es una dimensión de la cultura y del *ayllu*, es comunicación y cultura en la ritualidad que permite la comunicación intercultural. Una comunicación, a partir del *ayllu*, la reciprocidad, la *minga*, la solidaridad, esos lugares del *runa*, ahí produce, construye, circula signos, significados y sentidos. Siendo lo político un punto referencial del “mapa nocturno” para escuchar, describir, interpretar “aquí” y “ahora” al *runa* en su palabra, dónde circula saberes, cosmovisiones, “universos discursivos” que producen significados y sentidos de pertenencia.

Ahora bien, cómo se manifiesta en la ritualidad la cultura, ella es compleja definirla por ser polisémica. Su primera raíz es puramente agrícola, la cultura en el sentido del cultivo de la tierra, aplicado al ser humano es una fértil metáfora del cultivo de los espíritus. Matthew Arnold, a mediados del siglo XIX, definió la cultura como la búsqueda de la perfección no material sino espiritual⁴⁶, perspectiva cognitiva divide la cultura en cultos e incultos y otras divisiones sociales como las de género, clase y raza, estableciendo una jerarquía de relaciones de poder asimétricas e ideológicas que legitiman y reproducen la noción de cultura dominante y cultura dominada -una cultura

⁴⁵(Marzal, 1991: 254)

⁴⁶O’Sullivan, T. *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1995.

alienada y totalmente dependiente-⁴⁷ y oculta lo conflictivo, niega la diversidad, interrelación y creatividad del ser humano, agentes, en la construcción simbólica, signos, significados, prácticas, imaginarios y representaciones que permiten “cazar furtivamente”, irrumpir en el espacio del poder.

Para esto acudimos a la antropología emergente que reconoce a las culturas y sociedades tienen “universos discursivos”, es decir lugares desde donde se habla y se responde no necesariamente son en códigos lingüísticos⁴⁸, en la ritualidad evangélica existe comunicación oral, kinésico, para lingüístico (llanto, abrazos), regalos, comida, entre otras, manifestaciones con significados construyen, dan sentido al *runa*.

Signos y significados entretajan al *runa*, cultura y comunicación, que implica ser interpretada, para Casirrer, el hombre es un animal simbólico. Cultura entendida como construcción social que vincula los campos de manifestación y representación, una vinculación que es una construcción sistémica de ella.

El campo de las manifestaciones de la cultura corresponde al de los objetos, la música, la danza, las fiestas y ritualidades, la vestimenta, la comida, la vivienda, las prácticas y discursos sociales, se refieren a los aspectos sémicos, observables, denotativos de la cultura, aquellos que son más fácilmente perceptibles, mientras el campo de las representaciones el aspecto ideal, mental de la cultura, al de los imaginarios, de la racionalidad, las cosmovisiones y las “mentalidades”, que hacen posible la creación de un *ethos* de un sistema de valores, ideas, creencias, sentidos, significados y significaciones⁴⁹.

Los dos campos están vinculados y entretajan al *runa* su apropiación, resignificación del discurso evangélico en el espacio ritual, lugar de conflicto en la producción de sentido. Es un sentido en lo sagrado, donde la palabra, los actos, regalos significan y se convierten en significados que deviene en seguridades temporales, hasta la próxima ritualidad, esto ocurre en el *cay pacha*, así la ritualidad actualiza el *jahua pacha*-cielo, *ucu pacha*-infierno. La ritualidad se repite en el tiempo espiral hasta su crisis, un nuevo orden, o *pachacutic*, como ocurrió con la manifestación de la danza, una nueva forma de construir sentido del *runa* evangélico.

Así, el ritual es una fiesta, en el protestantismo fundamentalista, en su fase inicial

⁴⁷ Guerrero, P. *La Cultura – Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Escuela de Antropología Aplicada UPS-Quito, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 2002, Pg. 67.

⁴⁸ *Ibíd.* 78.

⁴⁹ *Ibíd.* 80

(1950) y consolidación (1990), estigmatizó esta dimensión de la vida social andina, por su íntima vinculación con el pecado, la lujuria, el alcoholismo, sobre todo pobreza, violencia intrafamiliar, mirada del poder circulada por el *runa* y sería el cimiento de una ritualidad de rezos, interpretación de la Biblia y canciones en iglesias y concentraciones masivas (campañas de evangelización y festivales de música cristiana), dónde el *runa* participa y desarrolla una ritualidad andina con signos cristianos.

Sin embargo en los últimos cinco años, los jóvenes y las mujeres apropiaron de la danza, expresión corporal, comunicación, un lugar simbólico, conflictivo y “lucha de sentidos”, entre ellos prestigio, valoración social en el *ayllu*; la danza dio un sentido de fiesta a la ritualidad evangélica y observamos niños, jóvenes y mujeres que danzan en la iglesia, en los festivales, es un nuevo tiempo ritual con la marca de fiesta, Guerrero asegura que la fiesta debe ser abordada como “escenarios de conflictos” la necesidad de ver las perspectivas simbólicas y políticas del conflicto, entender sus dimensiones imaginarias y la función que cumplen la cultura, la identidad y las formas de alteridad asimétrica que allí se manifiestan, así como considerar cómo se expresa en la fiesta la cuestión del poder y de la diferencia⁵⁰.

Por tanto, la ritualidad en el sentido de fiesta es más allá de cohesión social, es un espacio conflictivo que manifiesta la cultura plural, heterogénea, en términos que niños, jóvenes y mujeres tienen su valor asimétrico y disimétrico en el *ayllu*, según los momentos que cruza los ciclos de la vida, es como cruzar la *chaka*-puente en *ayllu*.

El niño aprende las labores de la casa acorde a su edad, en el campo pastorea, va a la chacra; en la ciudad vende verduras en el mercado, lustra zapatos para solventar los gastos de la casa, entre otros, el es parte del *ayllu* y asimila la noción *kausay mashkay*-buscar vida; el joven es *shujlla*, incompleto, lo valora el *ayllu* y la iglesia cuando esté casado, similitud en el campo y en la ciudad.

Mientras, la mujer en el campo va a la chacra, toma el lugar del hombre en la comunidad; en la urbe: vende verduras en el mercado, cuida los hijos, es “ayuda idónea” del esposo, noción androcéntrica que ella invierte al ser el eje de la ritualidad, así ella lucha por un lugar en el espacio ritual, danzando, interpretando canciones, en el lugar sagrado: el púlpito, dominio del hombre en la figura del pastor, diácono, esta asimetría de disputa de poder conflictivo implica la identidad (esta identidad es

⁵⁰Guerrero, P. “Usurpación simbólica y de poder” – *La fiesta como escenario de lucha de sentidos*, Serie Magister Vol. 51, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ediciones Abya-Ayala, Corporación Nacional, 2004, Pg. 16.

diferencia con el otro *runa*) y el género (oposición complementaria) en la estructura de la iglesia y del *ayllu*. En lo conflictivo de la fiesta del espacio ritual niños, jóvenes, mujeres y hombres construyen sentidos de valor, pertenencia y existencia.

6. Estructura de la investigación

La introducción ubica al *runa* de Chimborazo en la espacialidad de la ciudad y el campo que permitirán conocer la manifestación de las prácticas andinas en Quito; el esbozo de la ciudad es una síntesis de su migración por su “*causay mashcay*”, es la “versión de los vencedores” visibiliza lo heterogéneo socio-económico y cultural del *runa* en la religión. El texto termina con la pregunta central de indagación, justificación, objetivos y su metodología: Mapa investigativo de la comunicación intercultural.

El primer capítulo es un recorrido por el relato del quichua que sitúa al *ayllu*, la reciprocidad, el compadrazgo, la *minga*, puntos referenciales de su dimensión social, política y religiosa, a pesar de ser evangélico. El *ayllu*, organiza, norma al *runa* en la ritualidad y en lo cotidiano urbano. Al conocer la estructura del *ayllu* penetramos al entramado simbólico del *runa* en la ritualidad, interacción entre *runas* en las dimensiones comunicativas: palabra, tiempo, espacio, kinésico, vestuario, significan los usos y organización del *runa* en el *ayllu*. El género es lo andino de roles hombre-mujer circulados por la religión, su práctica e inversión en el espacio ritual.

El segundo capítulo es descripción, interpretación de ritos: matrimonios, ordenación de pastores y quince años, a partir de la comunicación intercultural, la antropología, la sociología de la religión de cambios articulan una aproximación a la construcción del sentido, desde las nociones andinas: el *chaupi*, el *causay mashcay* en el *ayllu*, en la comunicación verbal y no verbal que no están separadas sino vinculadas, es holístico, relacional y cosmológico. Lo kinésico, el cuerpo, ligado a la comunicación atañe a la “universidad invisible”, el cuerpo del *runa* en la danza construye significados en su fondo cultural, y deviene en la búsqueda de vida, sentido de pertenencia y valor para Dios sobre todo para los jóvenes.

Las conclusiones y los anexos son la penúltima y última parte del documento.

Capítulo Uno

EL TEJIDO SOCIAL QUICHUA Y LA RELIGIOSIDADEN LA CIU DAD

Se ha explorado al protestantismo evangélico en Chimborazo, dónde el misionero cristianizó al indígena “aniquilando”: compadrazgos, *yachajs*, fiestas, el alcohol, la chicha y reemplazándolos con la radio, Biblia, medicina, entre otros. Este nuevo *ethos* y la atención limitada del Estado no restringirán su migración a Quito.

Las prácticas, matrices culturales “arrasadas” por el misionero cómo estas se manifiestan en las ritualidades evangélicas urbanas con la participación del quichua-Puruha-Chimborazo es la pregunta central de este apartado. Describimos el uso de sus “tácticas” en el “campo religioso” y con los “bienes religiosos” en sus manos, con un liderazgo estructurado como su lugar de disputa de poder y reconocimiento social, “lucha de sentidos”, su “*causay mashcay*”. Y su proceso de apropiar y re-significar la religión desde su “lógica”.

1.1. Las matrices culturales que organizan el mundo andino y su actualización en la urbe

Los cronistas señalan que los pueblos originarios previa a la Conquista vivían un proceso de integración y evolución social, político y religioso, en el imperio Incásico, por eso “[...] [su] influencia fue ligera por su corta duración y casi anulada por los españoles” (Haro, 1997:67). El inca instituyó, en el Tahuantinsuyo⁵¹, los mitimaes para la producción de tapices, vestido real y enseñanza del quechua, éste último como mecanismo de dominio; y estableció la jerarquización del liderazgo, con los *kurakas* como vigilantes del cultivo de la tierra para el imperio, los dioses y la comunidad. Los *tampus* (centro de acopio) distribuyó toda la producción, “[...] la mayor preocupación del Estado *inka* era efectivamente la redistribución de los bienes, a través de los *tampus* para alimentar el país “[...] el *ayllu* es el organizador social, tiene por meta asegurar materialmente y espiritualmente la existencia de las comunidades” (Untoja, 1995: 135).

⁵¹Más detalles del Tahuantinsuyo de su formación, expansión y declive en el Anexo 1.

El *ayllu* organizador social, económico, político y religioso en los Andes, para Federico Aguiló existe “[...] la triple conjunción cultural en el corazón de la región puruhá del Chimborazo: lo puruhá, cómo autóctono del lugar; lo quichua y aymará transferido por el Inca como mitmacuna o mitimaes” (Aguiló, 1985: 76). Estas tres formas del *ayllu* absorbieron la Colonia y la desestructuró la República para ubicar al andino sin historia. Sin embargo su “lógica”, “táctica” es la circularidad de la memoria, prácticas y ritualidades que construyen su identidad colectiva y singular. El *ayllu*, la reciprocidad (*ayni*), la minga y las relaciones de parentesco (matrices culturales) junto con, la palabra, reactualiza el pasado en la temporalidad del rito escena comunicativa de significados culturales de agentes en acción. La cultura para Jesús Martín-Barbero⁵² de naturaleza comunicativa, produce significados dónde el *runa* es productor y perceptor de actos comunicativos. En tanto para su abordaje implica verla

[como] un mapa nocturno que nos permita asumir la pluralidad de que están hechos esos usos y establecer articulaciones entre *las operaciones* -de repliegue, de rechazo, de asimilación, de refuncionalización, de rediseño, *las matrices* -de clase, de territorio, de etnia, de religión, de sexo, de edad-, *los espacios*-el hábitat, la fábrica, el barrio, la cárcel-, y *los medios* - micro como la grabadora o la fotografía, meso como el disco o el libro, macro como la prensa, la radio o la televisión [...] se trata de una *matriz simbólico-dramático* que no opera por conceptos y generalizaciones sino por imágenes y situaciones, y que rechazada del mundo de la educación oficial y la política sobrevive en el mundo de la industria cultural desde el que sigue siendo un dispositivo poderoso de interpelación y constitución de lo popular (Barbero 1989: 135 y 168).

En el pensamiento barberiano, las operaciones, las matrices, los espacios y los medios tejen una *matriz simbólico-dramático* de mediación que reconoce al *runa* y sus imágenes, prácticas, ritos, en otros términos, es lo plural invalidado por la Ilustración.

Ahora bien, la metáfora de las matrices culturales inferimos en el acceso a ese mundo vedado del *aquí* y *ahora* del quichua, en la ciudad y no en el campo; son sus “hilos” de vinculación simbólica con el pasado, memoria, relato de las prácticas y saberes ancestrales, incluso con el “otro” indígena; es una construcción continua de identidad, cultura, prácticas y ritualidades, dónde manipula símbolos; cada acto y acción son “hilos” circulados, une sus prácticas, relatos con la ritualidad y el discurso evangélico, es su trama de presencia y “disolución” temporal en la estructura urbana.

Presencia y “disolución” no en el sentido de entrar y salir de la modernidad como dice García Canclini con su metáfora de la hibridez que implica esterilidad, sino

⁵²A partir de aquí utilizaremos JM-Barbero o Jesús Martín Barbero en referencia al pensador español.

de una construcción de hábitos y gestos de modos de interacción y de ideas del mundo que es posible en el *chi'xi*, (o *chaupi*), que conjuga el mundo andino con su opuesto sin mezclarse con él⁵³. Por tanto, en el *chaupi* existe vida, producción de sentidos, a partir de las matrices, el *runa* vive, experimenta la ciudad, en otros términos, *causay mashcay*, búsqueda de vida, de bienes simbólicos: dinero, estudios, religión, entre otros, para el *runa* y el *ayllu*. Las matrices vinculadas al *runa* son sus "tácticas" ante las estrategias

[...] (De Certeau lo definió) al cálculo (o manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad, de poder (un empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable [...] (y) llamó táctica a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además debe actuar con el terreno que el impone y organiza la ley de una fuerza extraña (De Certeau, 1996: 42).

El "campo religioso" es el lugar del poder, su maquinaria religiosa coexiste con las matrices culturales, dónde actúa el *runa* circula el kichwa⁵⁴ -tiene raíces, prestamos, fusiones con el aymara⁵⁵, quechua y castellano- y que para el poder es idioma de relación intercultural, según el artículo 2 de la Constitución del Ecuador⁵⁶; mientras para él es su idioma principal, *runa-shimi*⁵⁷, que también significa palabra del ser humano.

La palabra, el lenguaje verbal, es una dimensión de la comunicación intercultural, Edward Sapir planteó que la lengua de una cultura particular influye directamente en el modo en que la gente piensa. Existe una relación íntima entre lenguaje y pensamiento, esto no quiere decir homogeneidad sino que al interior de ella existe tonos, variaciones⁵⁸, una heterogeneidad de percepciones, significados y sentidos.

No solo es la palabra diversa en el mundo andino, sino la entrega de regalos, comida en el matrimonio, apoyo económico en tiempo de crisis, compra comunitaria en

⁵³Rivera, S. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 1a Ed, Buenos Aires: Titán Limón, 2010. Pg. 70.

⁵⁴Kichwa es la nueva forma de escritura y uso en la interrelación social y cultural promovida por el Estado. Es académico, mientras los indagados usan su quichua y castellano por ejemplo: *Apunchij-Jesús*, *Taita-Amito* en: canciones, diálogos, predicaciones y rezos. A esto se lo llama *diglosia*, aunque para nosotros es el uso y la práctica del idioma del *runa* revela su cosmovisión, interpretaciones del mundo incluso su forma de vivir y concebir la religión. Por tanto, a ella nos remitiremos en esta investigación.

⁵⁵Para conocer una síntesis histórica del Aymará en el Ecuador ver el Anexo 1.

⁵⁶El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas [...] de uso oficial de los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos fijados por la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso (Art. 2 – Capítulo Primero-Principios fundamentales, Constitución del Ecuador, 2008: 21).

⁵⁷*Runa Shimi* para Garcilaso de la Vega es el quechua, idioma del imperio inca. Para nosotros es el habla, la palabra del ser humano. En Anexo 1 describimos el término Runa desde la filosofía intercultural.

⁵⁸Grimson, A. *Interculturalidad y comunicación*, Grupo Editorial Norma, Argentina, 2000. Pg. 64.

minga de: iglesias, casas, terrenos son actos recíprocos sin fin entre comunidades-*ayllus* indígenas vinculados o no por la religión, relaciones de parentesco y sociales; actos de reciprocidad al interior del *ayllu*, el *ayllu* es invisible, se materializa en la familia moderna, dónde el indígena es su tejedor -una figura andina que elabora tejidos en un telar de cintura, horizontal, vertical y de marco de madera-, y lo vincula.

Para Platón, el papel del tejedor es similar “[...] [a] la verdadera actividad política consistirá entonces en unir -como el tejedor une la cadena y la trama- los buenos elementos formados por la educación, los diferentes tipos de virtudes opuestas entre sí” (Macsi, 2009: 226). En nuestro caso, el *runa* es el tejedor del *ayllu*, vinculado al *ayllu* incide en el tejedor por su vinculación y por los hilos (matrices culturales). Tejedor y el *ayllu* son continuos; los “hilos” del tejedor son reciprocidad, relaciones de parentesco, *ayllu*-familia, conectados por “puntos invisibles” son la trama materializados en ritualidades y acompañado por las dimensiones comunicacionales: palabra, kinésico y tiempo en Quito. *Runa*, *ayllu*, reciprocidad, ayudas al necesitado o rezos por sanación son relacional, holístico y cosmológico cotidianos.

1.2. Las relaciones de parentesco: el ayllu y la familia en la ciudad

Las relaciones de parentesco es patrilineal, matrilineal y de relación consanguínea que se despliega en el *ayllu*, en términos modernos es la familia, institución base de la sociedad. La familia consanguínea con un antepasado común, es el núcleo típico originario de donde proceden las demás formas de desdoblamiento humano. El *ayllu* es la *gens* primitiva de las poblaciones andinas, asegura Saavedra.

En las relaciones de parentesco inicia el *ayllu*-familia; crea un lugar para el quichua dentro de la jerarquía social, económica, política y religiosa del *ayllu*, dónde reciprocidad y parentesco tejen actos, acciones, en ritos y prácticas religiosas del evangélico. Es un hilar continuo de dos vías entre las relaciones de parentesco de Padre-Madre y las matrices culturales. Es cohesión de familiaridad consanguínea, una paridad

[...] en donde en el principio hay dos elementos diferentes, dos esencias que entre otras características tienen la de ser complementarias y proporcionales, componen dos cosmos paralelos pero combinados; en donde la unidad no existe sino en tanto que tiene un correlato o contraparte que la equipara o des-equipara [...] en el mundo indígena todo es par, lo que se presenta como impar (*chu'ulla* en idioma puquina)

existe sólo aparente o transitoriamente, son estados de transición momentánea” (Lajo, 2006:145)

Lo impar para el quichua-Puruha es “*Shujlla-solo uno, impar*”⁵⁹ afín al *chu’ulla* del puquina de Perú. El ser joven y no casado (*shujlla, sapalla*) es un estado temporal superado por el par del matrimonio⁶⁰, éste no es el fin sino transitorio ya que con los hijos, vienen *jachun*-nuera, *masha*-yerno y nietos, son continuos, estados momentáneos. No hay cierre sino continuidades al infinito.

Es ineludible para el indígena la paridad: padre-madre, esposo-esposa, hijos-hijas, tío-tía, primo-prima, yerno-nuera, padrino-madrina, sol-luna, día-noche, arriba-abajo (*hanaj-uri*), derecha-izquierda (*alli-lluqui*)⁶¹, es notoria en las relaciones de parentesco y la reciprocidad en actos y ritos religiosos, en la ciudad. Lo paritario surge en los pueblos andinos desde “su hacer”, “haciendo las cosas” construye

[...] un pensamiento no en términos de medir las cosas a la medida de uno, sino de encontrar los pares de las cosas, es decir de encontrar su complemento o la razón de su complementación y cómo es que se establece una proporcionalidad entre ambos, es decir la razón de su equilibrio y por tanto también su desequilibrio, de cómo los pares complementarios encuentran una proporcionalidad entre sí y cómo y porqué en determinadas circunstancias se desproporcionan, desequilibrándose para pasar a estructuras más complejas (Lajo, 2006:144).

El “hacer del quichua” es el accionar del tejedor visible en el *ayllu*⁶² que es familia iniciada por la paridad: padre-madre, se repite en los hijos hasta el *ayllu* ampliado identificado por apellidos: paterno y materno. El *ayllu*-ampliado conforma con otros *ayllus* la comunidad y con los *ayllus*-añejos se convierte en pueblo y se desdobra en nacionalidad⁶³. En las tres últimas están ligadas al territorio, el quichua se reconoce originario de la comunidad, pertenece al cantón y provincia⁶⁴.

“Padre-madre” cada uno tiene su propia línea de parentesco consanguíneo vinculado y crean sus propias relaciones sociales, económicas, políticas y culturales que

⁵⁹*Shujlla*– impar, solo uno, es usado por quichuas de la Sierra Central de Ecuador. Hay variantes en su uso por los quichuas del Norte-Imbabura, sin embargo el principio paritario es similar. *Sapalla* y *waynason* usados para el soltero en relación al matrimonio.

⁶⁰Matrimonio según el diccionario virtual de la DINEIB, es *sawari*. Un término circulado desde la Educación Intercultural Bilingüe – EIB. Mientras la gente usa matrimonio, *casarana* y boda.

⁶¹Derecha-izquierda (*alli-lluqui*), paridad que implica derecha-varón, izquierda-mujer; y es reproducida en los rituales durante la comida.

⁶²*Ayllu*:Familia, pariente y sistema serán los usos en esta indagación.

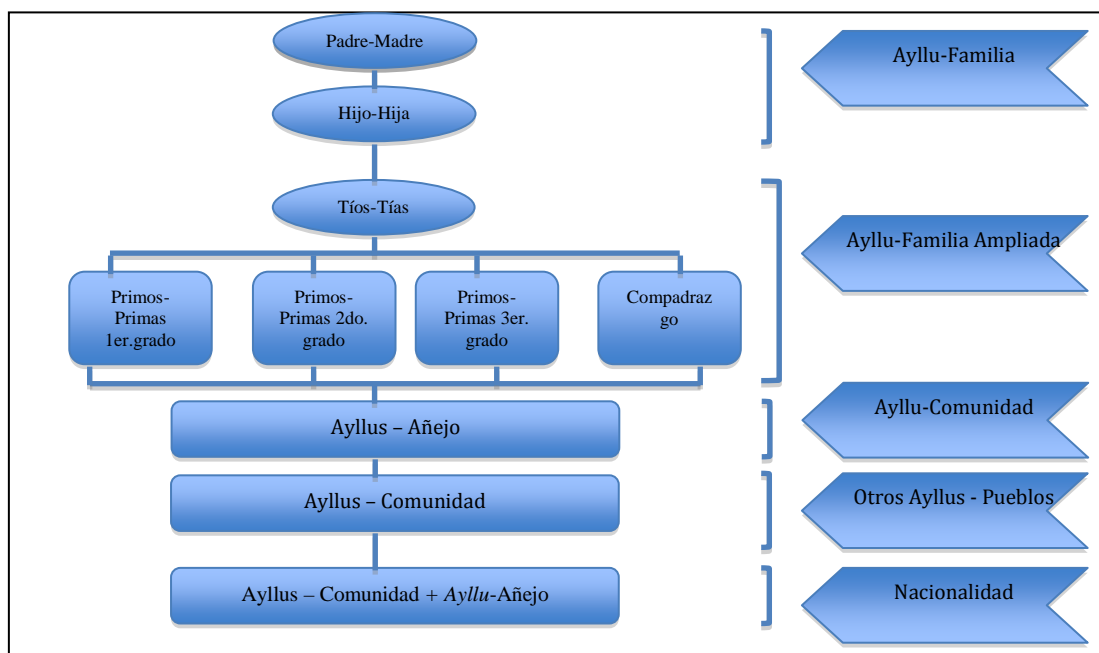
⁶³En Ecuador existen 14 pueblos y 21 nacionalidades, me enfocaré a la nacionalidad Quichua del pueblo Puruhá, anteriormente Puruguy. Más detalles históricos en Anexo 1.

⁶⁴Los indagados al inicio del diálogo dan su nombre, apellido seguido por el territorio: la comunidad, el pueblo o cantón y provincia. El imaginario de ecuatoriano es ausente, primero es él y lo suyo, *ayllu*.

refuerzan su lugar en la “estructura” social jerarquizada, dónde teje su vida en la matriz comunitaria. Las dos líneas de parentesco “padre-madre” es una ligazón, el *ayllu*-familia extendida que inicia identidad, narración, prácticas y diferenciación con los otros *ayllus*-familias y otros *añejos*-comunidades.

Gráfico 1:

El Ayllu-Familia en los Indígenas Evangélicos de Chimborazo⁶⁵



Diseño y Elaboración por el Autor.

La manifestación del *ayllu*, en Quito, iniciada por las relaciones de parentesco, se despliega en el *ayllu*-familia ampliada⁶⁶ constituida por la relación consanguínea del *ayllu*-familia (padre-madre); luego en *ayllu*-comunidad producto de la cohesión de los *ayllus* anclado al territorio (tíos-tías⁶⁷, primos-primas desde el primer grado hasta tercer

⁶⁵Esquema de las relaciones de parentesco recopilado, en entrevista realizada a oriundos de Chimborazo, viven en Quito más de cinco años. Hasta la década de los 80 se utilizó con mucha fuerza el *ayllu* que fue reemplazado por el familia, sin embargo en los últimos años el mundo contemporánea permite la fluidez de las identidades hay una tendencia de usar términos indígenas, neologismos y toponimos.

⁶⁶La familia ampliada descrita en esta indagación es similar para Josef Estermann, “[...] la familia extensa andina no sólo incluye a los miembros de la familia nuclear (padres e hijos), los abuelos, primos y primas, tíos y tías, sino también todas las personas ligadas a las múltiples formas de padrino (ahijados y ahijadas, padrinos y madrinas) y compadrazgo (compadres y comadres). En las zonas rurales, la familia extensa frecuentemente coincide con el *ayllu* (Estermann, 1998: 242). Padrino se ha practicado en los matrimonios evangélicos, este rol cumplen los padres, otros eligen a personas de mejor rango social para ser más reconocidos y valorados por los otros quichuas.

⁶⁷Tíos-Tías en quichua es *Tiyu tayta-tiya mama*. Ellos tienen el rol de aconsejar como a hijos a los sobrinos, incluso algunos ayudan con ideas o dinero para estudios e inicio de negocios. En caso de problemas luego de los padres los tíos asumen el rol de consejeros o mediadores.

grado de consanguineidad). A esta verticalidad y horizontalidad relacional se vincula una relación horizontal e institución social, el compadrazgo: compadre-comadre⁶⁸ que fue satanizada por el misionero-evangélico, en los 90, por los elevados gastos económicos en comida, bebida, entre otros, para la comunidad y empobrecía más al *runa*, esta práctica social para el misionero sería uno de los culpables de la pobreza material (sin casa, terreno, animales, educación, salud) y espiritual (es pecado y por eso va al infierno) del *runa*.

Un discurso que eliminó la práctica cotidiana en el campo, sin embargo esta relación de vínculo social, familiar, política y religiosa de los *ayllus* involucrados que otorga “prestigio” y responsabilidad social, es practicada, en Quito, por evangélicos que eligen compadres para graduaciones, quince años, presentación de niños (que es un rito evangélico de entrega simbólica a Dios a sus hijos por ser dueño de todo y el puede guiar, cambiar su vida). Siendo un proceso de revitalización cultural, a pesar de la ausencia de licor, muchos cuestionan la práctica por ser signo de un volver al mundo (mundo para el evangélico es negativo, significa pecado, lugar de la vida pasada), otros afirman que eligen compadres a mestizos, o *runas* prósperos, respetados de la comunidad o iglesia por interés, “no es por interés de dinero que elegimos con mi esposa al pastor de padrino, es para que nos ayuden a aconsejar a mi hijo, la vida en la ciudad es muy duro” dice Edison L., de Calera-Chimborazo.

Este compadrazgo es relacional, intercultural, “sagrado”, y holístico que ayuda a construir sentidos al *ayllu*. Es una construcción desde la identidad territorial que diferenciará al *runa* en su contacto con los *ayllus*-añejos, los *ayllus* cercanos y diferentes. Esta forma de relación y constitución del *ayllu* se percibe en Quito durante los ritos⁶⁹ evangélicos por su parentesco preparan todo⁷⁰. Este *ayllu* es similar al *ayllu* descrito por Saavedra “[...] [es] la asociación familiar, *gens*, cuanto la asociación territorial y agrícola, tribu” (Saavedra, 81). El *ayllu* tribal agrícola posee huellas del *ayllu* familiar; con la definición territorial dentro del *ayllu* están los originarios y forasteros, dos opuestos y complementos necesarios para el equilibrio y trama social.

El *ayllu* territorial es por su relación con la tierra y sus labores, dónde existen

⁶⁸Compadrazgo es el compadre-comadre (par) que cumplen el rol de padre y madre sustituto. Anexo 1.

⁶⁹El rito del matrimonio, quince años y ordenación de un pastor describiremos en esta indagación.

⁷⁰Cada rito tiene su particularidad y requiere habilidad y conocimiento para su realización, por ejemplo: el rito del matrimonio es comida en cantidad que implica prosperidad en: pedido mano, el matrimonio en el registro civil, religioso y la comida en la casa de la novia, que describimos en el próximo capítulo.

libaciones, despachos, ofrendas durante la siembra y la cosecha. Son actos sagrados del andino. El *ayllu* de Saavedra es rural, y ésta en el *runa* evangélico urbano en su *palabra*: narraciones, relatos, experiencias, prácticas y ritualidades que hace su *topos* de trama y cadena de apropiaciones, re-significaciones. Para el *runa* no hay división entre tiempo, espacio, sino es continuo sin rupturas, es una “visión del mundo cosmológica”. Éste tiempo coexiste con lo hegemónico, en ritualidades y prácticas evangélicas ordenadas en un calendario anual con temáticas mensuales de enseñanza, exposición de la Biblia. Es racionalización del rito y del tiempo, en la dimensión del *chaupi*.

Las reuniones en iglesias y organizaciones, como la FIERPI⁷¹, son “ejecutivas” con tiempo limitado, y orden del día, conversan en castellano y quichua “*diglosia*”⁷² con poca participación de los asistentes que son profesionales -abogados, ingenieros, entre otros,- pastores, sin estudios universitarios, y cursando en Seminarios Bíblicos en Quito: Alianza, Asambleas de Dios, Nazareno, Sudamericano, y durante esta investigación la FIERPI diseñaba su propio Instituto Bíblico-, y líderes adultos -son los delegados de las iglesias, en su mayoría son diáconos y hombres, unos son bachilleres otros universitarios-, en esta diversidad de participantes inician diálogos, decisiones y tensiones sin el anciano -en quichua es *Rucu Yaya*, *Rucu Tayta*, *Amauta-Sabio*, poseedor de experiencia, saberes acumulados transmitido en relatos e incide en las decisiones comunitarias y sobre todo el saber andino.

Una práctica opuesta a lo comunitario, que es “[desde el] haciendo bien las cosas-*allinta ruray*”⁷³, [...] [es] sembrando, cosechando, pastoreando o formando parte de un ritual que no es “sagrado”, pero es complementario a su vida”(Lajo, 2006:41). La decisión es construida entre todos, no sólo hablan dos o tres como ocurre en la urbe. Es la especialización del *runa* que excluye al anciano y en su lenguaje no está la frase: “*Shuj, ishqui palabritata rimasha*”⁷⁴ - que significa “voy hablar una, dos palabritas”, es

⁷¹FIERPI, Federación de Iglesias Residentes en Pichincha, aglutina a 80 iglesias evangélicas. Es una organización que fomenta la unidad entre las iglesias indígenas migrantes en Quito desde 1998. Es parte de la Federación de Evangélicos Indígenas del Ecuador-FEINE.

⁷²En sociolingüística se llama *diglosia* a la utilización diferenciada de una u otra lengua (o dialecto) de acuerdo a la condición social de quienes la usan o incluso de las situaciones sociales en que se encuentran un mismo hablante (Albó, 2002: 429)

⁷³El principio del *Allitan Ruray*, es el acto complementario a las otras actividades de la vida. El quichua con el medio ambiente “no trabaja” sino que “juega o reza”, viene de una conciencia como “haciendo bien las cosas” como el sembrando, cosechando, estudiando. (Lajo, 2006: 41)

⁷⁴“*shuj, ishqui palabrita rimasha*” esta frase utilizan los abuelos en las comunidades, mientras en la ciudad sólo los adultos y pocos líderes de las iglesias, es reemplazada por alzar la mano.

la apertura a una exposición larga-, sino alzar la mano y opinar.

Las reuniones son acompañadas con comida en las iglesias evangélicas- Iglesia Alianza “El Tejar”, Camino de Salvación- indagadas en Quito, práctica similar al campo, ligada a la máxima social, “una reunión sin comida no es reunión”, su ausencia es signo de pobreza, “[...] pongamos entre todos algo [dinero] para comer, demasiado pobres-*huajchas*⁷⁵ seremos para no comer nada” expresó en tono de indignación Ángel T.; otro dicho “la boca está seca, no hay pensamientos” en quichua es “*shimi chaquirishca, yuyai mana tiyan*”, relación y holística de la palabra, cuerpo, comida y la producción de pensamiento es su estar en el mundo-*pacha*. Y se vuelve sagrado por el rezo que consagra a la comida. Así, para el *runa*⁷⁶ el comer, pensar, hablar, rezar y decidir son acciones concretas continuas en tiempo-espacio⁷⁷ que en quichua es *pacha*⁷⁸.

Pacha en relación con el *runa* y la naturaleza es el lugar en el que vivimos, donde están las cosas, es *cay pacha*, holístico, relacional y cosmológico con *hanan pacha* (superior, invisible, luminoso) y *ucu pacha* (inferior, mundo bajo la superficie), y en segundo lugar, *pacha* sirve para mencionar el tiempo aquello por el cual suceden el día y la noche⁷⁹. El tiempo pasado es *ñaupa pacha*, el presente *cunan pacha* y el futuro es *quipa pacha*. De los tres tiempos predomina el *ñaupa* y *cunan* porque el mañana-*caya*, es imposible vivirlo, sino solo pensarlo, mientras el *ñaupa* y *cunan* es existiendo, viviendo, trabajando, aquí y ahora, un para sí y un para otros, en el *pacha* entendido como el tiempo, espacio, naturaleza y el mundo.

Ñaupa y *cunan* los dos sirven para pensar el *caya*, o el *shamuj punlla*-día venidero esto más por influencia del cristianismo que equiparó el tiempo-espacio, según la Biblia: *jahua pacha*-cielo, *cay pacha*-tierra y *ucu pacha*-infierno. El misionero tejó un relato del mundo y del *runa* que va al infierno por su pecado (destino final), la tierra su “valle de lágrimas” (condición irrenunciable) y el cielo (si se cristianiza). Un discurso del miedo, de la culpa funciona relativamente por la estigma del *runa* es

⁷⁵*Huajcha*-pobre, es el complemento del mundo andino con *charij*-rico. Más detalles en Anexo 1.

⁷⁶*Runa* significa ser humano. Es una connotación que no denigra sino que reconoce la validez del quichua o indígena. Al indagado mencionaremos así *runa*, quichua e indígena y originario. Anexo 1.

⁷⁷El espacio de occidente es abstracto-metafísico, mientras en quichua es *Pacha* (espacio-tiempo) concreto vinculado en todo, revisar la nota 89 (tiempo). Ver Anexo 1.

⁷⁸Tiempo según el diccionario virtual de la DINEIB es s. *pacha*. Ver Anexo 1.

⁷⁹<http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/49CAI/Huaman.htm> - visitado junio 2012.

“borrado” su pasado-*ñaupa* (borracho, pobre), hoy-*cunan* tiene otra vida y va al cielo, aunque, la religión no cambió su condición de excluido social, cuando muere un familiar en la noche anterior al sepelio existen juegos, risas, comida.

La muerte es el paso a otra vida, es un descanso dentro del *causaikuti* o retorno a la vida; un periódico retiro antes de un nuevo ciclo de manifestación⁸⁰, y no fin como piensa occidente. La vida y la muerte están relacionados con el juego, la comida; cada acto está vinculada al *pacha*. El *runa* está vinculado, no está afuera, como el ser cartesiano, el nuevo dios del mundo. En cuanto, al tiempo para occidente es pasado, presente y futuro de estas tres dimensiones, según Cassirer “[...] la referencia al futuro es captada por la conciencia antes que su referencia al pasado [...] pensar en el futuro y vivir en él constituye una parte necesaria de su naturaleza (hombre)” (Cassirer, 1975: 86). Sin embargo para el quichua-Puruhá es el *ñaupa* y *cunan* es un tiempo en crecimiento continuo (*wiñari*), vinculando el pasado y presente sin rupturas que inicia en la familia-*ayllu*, reforzado en la religión, en la práctica de la reciprocidad-*ayni*⁸¹.

1.3. La reciprocidad

En la sociedad andina el *ayni* como lo explica Gonzalés Holguín, significa “traujar otro tanto por otro como por mí”, “aynilla manta llamcapuni” (Harrison, 1994: 70). *Ayni* es el concepto andino reciprocidad citado por Harrison en términos de trabajo no concebido como contrato sino del equilibrio en los Andes. Ese mismo espíritu se reproduce en las ritualidades del *runa* de Chimborazo, en Quito.

Reciprocidad definimos como un devolver de actos individuales, colectivos continuos al interior del tejido social, política, religiosa y económica del *ayllu*. Es un compromiso, una obligación moral adquirida por (B) para restituir a (A) en tiempo no fijado. (A) y (B) son puntos referenciales del tejido social relacionados con otros (C), (D), tejen un urdido diverso de relaciones de parentesco, político, religioso en la producción de significaciones y sentidos cotidianos. Según Marcel Mauss, las relaciones recíprocas constituyen un fenómeno social de “prestaciones totales” que inicia en igualdad de condiciones y voluntariamente con “[...] simples intercambios de

⁸⁰Tatzo, A. *La visión cósmica de los Andes*, Ediciones Abya-Ayala, Quito, 1996.

⁸¹Ayni, es la categoría andina ha desaparecido del uso cotidiano del quichua-puruhá urbano, el sentido del ayni es reciprocidad el que usamos aquí, las formas de manifestación en la prácticas y ritualidades.

bienes, riquezas, y producto [...] no solo individuos sino colectividades las que se comprometen unas con otras las que intercambian y asumen unas con otras [...] lo que intercambian no son solo bienes y riquezas, cosas económicamente útiles”⁸².

Bienes, riquezas materializan la reciprocidad, en las ritualidades dónde el dar, recibir, devolver es un circuito visible en matrimonios, quince años, observados, luego de la ceremonia religiosa, en la recepción, durante la entrega de regalos. Es un ritual “sagrado” dónde un animador⁸³, adulto, intérprete de canciones quichuas⁸⁴, familiar o líder religioso con prestigio social vincula al evento y sus organizadores. El animador, Francisco V., les aconseja a los festejados[...] *Cristian, Ceci debimi saquinguichij cunan shamujcunahuan, paicunata compaÑami canchij*[...] ⁸⁵.

El acto de recibir regalo es necesario retribuir para Mauss en valores equivalentes, es obligatorio la devolución en honor del que da. El acto de dar es entregar algo que representa su vida, es parte de su totalidad. Cuando Francisco V., dice “quedan endeudados” implica devolución el acto de presencia con regalo (dinero, comida, electrodomésticos), en igualdad de condiciones, simétrica, ya que existe lo asimétrico en el interior de las tres dimensiones sociales que vincula al *runa* en la urbe: devolución a familiares (relaciones de parentesco), *aÑejos*⁸⁶ (relaciones con otras comunidades) y miembros de la iglesia (relaciones religiosas). Para restituir a los familiares María R⁸⁷., recuerda que en su matrimonio “[...] mi madre me hizo anotar todo lo que entregaron nuestros familiares [...] tíos, tías, primos [...] cuyes, gallinas, quintales de papas, arroz, cartones de aceite, cubetas de huevo”. El registro sirve para la restitución proporcional

⁸²M. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007. Págs. 74-75.

⁸³En el matrimonio celebrado en la Iglesia Rey de Reyes-Cumandá, 28-10-2012, el animador era el pastor de la iglesia de la comunidad de Cebollar, quien conocía a la comunidad en su totalidad, aunque él viva en Riobamba con sus visitas periódicas a la iglesia en Quito así mantiene vínculos con sus feligreses. El hecho que ninguna persona “ajena” anime el matrimonio muestra la comunidad de Cebollar a otras comunidades presentes en el rito de su cercanía, familiaridad y dan valor a los miembros de su comunidad. Es manifestar ante otros su prosperidad.

⁸⁴Solistas: Lasso, Estrellita, Asitimbay, Piedra Viva, son los cantantes cristianos quichuas más contratados para matrimonios evangélicos, también animan en los festivales y conciertos.

⁸⁵“Cristian, Cecy quedan endeudados con los que asistieron, deben acompañarlos”. Francisco V., animo el matrimonio de su sobrino Cristian V de Colta-Monjas y Cecy M. de Cacha, el 17 de Marzo de 2012.

⁸⁶El *aÑejo* para el quichua de Chimborazo son los indígenas de otras comunidades, que no tienen ninguna relación de parentesco, tampoco comunitario. Los *aÑejos* son las comunidades cercanas y los de arriba-*jahuaurcu*, alejados de *ura* abajo-comunidades cercana a los centros de desarrollo, llamados pueblo.

⁸⁷Entrevista realizada el 7 de Abril del 2012.

al recibido y preservar la cohesión del *ayllu*-familia⁸⁸. En cambio, la memoria sirve para restituir a los *ayllus* añejos y miembros de la iglesia, esto observamos en Quito. Los abuelos de María R., no registraban en un cuaderno, sino en la memoria⁸⁹.

La reciprocidad tiene reglas morales su incumplimiento es la vergüenza social al interior del *ayllu*. Mauss habla desatar la guerra entre clanes si existe rechazo, o devolución no proporcional. En el círculo evangélico es común la queja y no la devolución por “testimonio”- que es un mecanismo de control, restringe al *runa* hacer actos “mundanos” (como ingerir alcohol, bailar, fumar, ir a conciertos de música no cristiana) porque son cristianos y las cosas del pasado deben ser eliminadas. Es un discurso de negación del pasado y vivir un presente desde la ilusión de ser hijos de Dios.- interiorizado en el feligrés. Empero la queja, palabra, exterioriza percepción y sentido: “tiene y da poco, los pobres dan más”, un conflicto negociado con un rezo, pero no anula el daño, el incumplimiento de su memoria, ya que la afrenta volverá cuando el otro, le necesite, una relación holística y sagrada de tiempo, espacio y actos en el *chaupi* andino, que permite la coexistencia de la oración, la memoria y la reciprocidad para un devenir ambivalente de sentidos.

Ahora bien, es habitual que (A) espere mucho más de (B) por su condición y ubicación social dentro del *ayllu*. Verónica Ch⁹⁰, expresó [...]José, porque no viniste a ayudar a cocinar, yo tampoco voy ayudarte cuando te cases [...], aunque el aludido asistió y le entregó un regalo en el matrimonio. Esto revela la reciprocidad en tres dimensiones: acto, especie y servicio.

La primera dimensión es el acto de presencia que implica estar en el lugar del evento no hay entrega de regalos, algunos asistentes no se acercan a los homenajeados, su presencia es una forma de estar con ellos. La segunda dimensión es la entrega de especie (arroz, cuyes, gallinas), regalos (electrodomésticos, camas, juegos de comedor, ropa) y dinero, es iniciada por los abuelos, hermanos, tíos, primos (relaciones de

⁸⁸Familia en el imaginario del quichua es padre-madre, hijo-hija, abuelo-abuela, tío-tía, primo-prima, yerno-nuera, cuñado-cuñada, nieto-nieta. La idea de *ayllu* es familia y pariente.

⁸⁹Memoria en quichua es *yuyai*. Pensamiento e idea son otras definiciones.

⁹⁰María Ch de la Comunidad de Cebollar, se caso el 9 de Septiembre de 2012, en la iglesia el Tejar con Luis C., de la provincia de Cotopaxi, comunidad. Un matrimonio fruto del contacto social y religioso que permite los festivales y la ciudad.

parentesco⁹¹), líderes y miembros de las iglesias (relaciones religiosas), y todos los invitados del novio (relaciones sociales: comunitarias⁹² y urbanas⁹³). Luego, en el mismo orden los familiares e invitados por la novia. Los novios y sus padres reciben regalos, abrazos, consejos de los asistentes. Este acto recíproco vincula al ser con el *ayllu* y con otros *ayllus*. Es la configuración y relación entre *ayllus* a nivel económico, social en la ciudad, y en algunos matrimonios es una sola fila⁹⁴ la entrega de regalos.

Finalmente, la tercera dimensión de reciprocidad es la ayuda-servicio en quichua es *mañay*⁹⁵ - pedido de servicio en la preparación de alimentos que es "sagrado" porque da reconocimiento y peso social. El *mañay* y la entrega de especies son reciprocidades obligatorias de devolución desde las relaciones de parentesco hasta el compadrazgo.

Mientras, la primera dimensión implica la relación comunitaria o religiosa sin regalos, el quichua realiza sólo el acto de presencia, éste es interpretado por el otro a ir con regalo porque tiene hijos, e inicia un círculo sin fin de actos un para sí y un para otros, con riesgo de no recibir lo que espera. No cimentado en un "interés práctico", como diría Bourdieu, sino en la "visión cosmológica del mundo" del *runa* que evita el *rimangama*, ser reclamado, hablado, como pasó con José. Visión que vincula subjetividades e intersubjetividades en tiempo, espacio, bienes, actos, significados de afectos, reciprocidades devienen en buscar vida, una búsqueda para sí y para otros, éstos otros son la diversidad de *ayllus*, un "soporte" emocional, espiritual y social cotidianos.

La reciprocidad en las relaciones de parentesco es obligatoria y voluntaria, según Enrique Meyer,

[...] las obligaciones de parentesco se pueden cumplir ayudando al familiar sin que éste lo pida, primer caso se denomina "*voluntad*"⁹⁶, [...] (el segundo es) *manay* que en

⁹¹Relaciones de parentesco por consanguineidad padre-madre se materializa en los ritos y prácticas religiosas por su pertenencia al *ayllu*-familia, *ayllu*-extendida en la entrega de especies, dinero.

⁹²Las relaciones comunitarias concebimos a las relaciones sociales, religiosas y culturales iniciadas por las ritualidades evangélicas, que se nutre de las relaciones comunitarias del *ayllu*.

⁹³Relaciones urbanas definimos a las amistades del joven, adulto quichua con mestizos en su vida cotidiana de la urbe. El mestizo, para el quichua es el "*mishu=mestizo*".

⁹⁴Es un intento de eliminar las diferencias entre prósperos-mayor número de relaciones de parentesco y sociales-, y los no prósperos y reconocidos sociales, basados "*en que son una sola carne*" frase extraída de la Biblia desean eliminar esta disputa social, económica entre indígenas. Sin embargo, los comentarios familiares y religiosas se circulará que el novio o la novia tuvo mayor o menor cantidad de regalos, incluso su calidad, una escala de valores.

⁹⁵*Mañay* es un acto de pedido de los padres de novios, graduados, quinceañera a los parientes en la preparación de la comida sin ningún pago simbólico (dinero o especies).

⁹⁶"*Voluntad*" énfasis del autor. Voluntad en quichua es *munay*, éste ha sido anulado por voluntad, sin embargo se mantiene el sentido y significado del idioma.

quechua significa el reclamo de un derecho, o el cumplimiento de una obligación cuando aquellos que tienen derecho a ello lo demanden. Si no se reclama el cumplimiento de la obligación, no se presta el servicio” o esperando hasta que el pariente venga a reclamar el servicio que se debe. (Meyer, 1974:46)

En la Sierra Central de Ecuador, el *mañay* es un pedido verbal acompañado de víveres, esto no es una regla. Sin embargo el acto voluntario basado en el principio nadie visita con las manos vacías-*chusaj maqui*⁹⁷ por el honor del otro. Es un encuentro para tomar decisiones entre *ayllus*, la devolución será por pedido-*mañay* o por voluntad-*munay*. Es una reciprocidad obligatoria en valores equivalentes dentro de las relaciones de parentesco, un sin fin de actos y servicios que tejen la vida del *runa*. A la vez, inicia la pugna de quien da los mejores regalos por reconocimiento social en su honor.

La reciprocidad asimétrica ocurre cuando el receptor (A) del regalo no recibe la misma “naturaleza y substancia” de (B). Lo asimétrico, en términos comunicacionales sería “incomunicación” mirada limitada, ya que, no sólo es el regalo sino es la relación entre *runas* y el entorno provocando una crisis, conflictos de sentidos que devienen en la batalla (muerte) para Mauss, mientras para el andino da origen a un nuevo orden, *pachacutic*, del *huiñari*-crecer continuo desde su “visión cosmológica del mundo”, para sí y para otros, en el *ayllu* y en la comunidad religiosa, es su *causay mashcay*, búsqueda de vida, vinculada a rezos volviendo a la experiencia en sagrado cosmológica.

La asimetría, lo conflictivo, del *runa* en la reciprocidad dista de la reciprocidad maussiana, con Mauss concluiríamos que el *runa* sería un ser basado en “intereses prácticos” que tensionan la cohesión social durkheimiana generada por religión, ritos y en el interior del *ayllu* la creencia es ineficaz en su rol de cambiar la paridad complementaria andina rico-pobre. Cuando lo andino pervive debido a su búsqueda de vida, *causay mashcay*, no es la quietud, homogeneidad o un “interés práctico”, sino lo diverso, diferente, desde el *munay*, voluntad relacional, holística y cosmológica, en el *chaupi*, parafraseando a Riveradonde los opuestos se antagonizan, o se complementan.

1.4. Género y paridad en el mundo andino

⁹⁷Manos vacías – *Chusaj maqui*, es un principio del espíritu comunitario de ir con “algo” (víveres, bebida). El principio, en la práctica, es el ingreso a la casa del familiar con pan, cola, arroz, víveres para solicitar su ayuda en la preparación de la comida para el matrimonio, agasajo de cumpleaños, graduación. Esta práctica del *chusaj maqui* se repite en la visita a las casas.

El género, es una construcción social que define lo masculino y lo femenino, permite conocer la distribución de los roles, la interacción entre hombre y mujer, es un instrumento de identificación al interior de cada sociedad, variable en tiempo como la propia cultura. Acerca del género en los Andes Carafa dice en su uso con referencia a una clasificación socio-cultural de “lo femenino” y “lo masculino” y las relaciones entre hombre y mujer. Se diferencia del término “sexo” que denota simplemente las características biológicas. Siendo central la historicidad y variabilidad cultural de la vivencia femenina⁹⁸.

El sexo biológico es construcción histórica ideando a la mujer en términos de reproducción. Presencia o no de ovarios determinará su sexo y ubicación social desde finales del siglo XIX hasta la primera Guerra Mundial. Una noción que predomina a pesar de las leyes que acepta a los intersexuales, los *chaupi*, más adelante ampliamos. La mujer burguesa excluida del poder y confinada a lo privado, el hombre burgués proveedor de la casa, lo público, estructura colonial. El género/sexo ejerció su poder en el andino al nombrarlo: caníbal, sodomita. Dos tropos coloniales que ubicó lo heterosexual como civilizado y su imposición implicaron moralizar prácticas y saberes del *runa*. Él no encasilló en lo binario, los miedos sexuales de los colonizadores les llevó a imaginar a los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche (Lugones, 2008: 85).

Europa desarticuló a la sociedad andina basada en la igualdad de condiciones, accesos a recursos, los espacios de poder hombre-mujer, la capacidad de elección sexual de la mujer, entre otros, y originó la invisibilización de la mujer por el machismo (niega acceso al poder sin intermediarios, libertad sobre su cuerpo y sexualidad); y por el feminismo de la mujer blanca que cuestionó al patriarcalismo, su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles, tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas⁹⁹. Sin embargo anuló las realidades dispares entre la mujer blanca-burguesa con la *huarmis*-mujeres¹⁰⁰ andina. La burguesa es reproductora, representa pureza, es ser humano (ejecutiva, independiente); la andina es objeto de violación heterosexual, concubinato, es sensual, exótico, animal y salvaje (analfabeta, recipiente

⁹⁸Carafa, Y., *Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino*, en Antropología Aplicada, Guerrero P. (Compilador), Ediciones U.P.S, Quito- Ecuador, 1997.

⁹⁹(Ibíd. 94).

¹⁰⁰Mujeres es plural ubica la diversidad, pluralidad en prácticas, saberes opuestos a la universalidad de la mujer, representación de lo universal y hegemónico.

de la cultura, dependiente del esposo). Burguesa es mujer, andina es animal¹⁰¹.

Estas líneas sintetizan el binario colonial que justificó su civilización desde lo eurocéntrico, un neo-colonialismo que oculta la “mezcla” entre los Andes y Occidente, la “mezcla” igual que “hibridación” son lugares estériles por ello necesitamos un lugar que descentre la mirada para ver opuestos, complementarios coexistiendo, las diversidades de pueblos y culturas con “sus “universos discursivos” son centrales en los procesos culturales de cada país, un tercer espacio donde género, raza, sexo están ligados y sujetan al ser en la estructura heterosexual.

Durante el proceso colonial genero/sexo ocultó la raza que acaeció en la violencia del poder y del subalternizado (hombres indígenas, africanos, asiáticos) sobre las mujeres africanas, asiáticas e indígenas, asegura Lugones. Esta aseveración sólo es posible en la intersección entre género/sexo, donde está la raza, en otros términos, la intersección muestra lo que no se ve cuando conceptualizamos por separado las categorías de genero y raza negando su interrelación, al ver esa interrelación podemos hablar de mujer andina, africana, asiática. La categoría construye lo que nomina¹⁰².

En el mundo andino es posible la intersección, un tercer lugar, es el *chaupi* que aparece de la paridad complementaria, sí de dos pachas (*hanan* y *ucu*) surge un tercero (*cay pacha*) eso mismo ocurre con el *chaupi*, como lugar de vida, diversa y relacional a la paridad que concibe al hombre-mujer de relación de contradicción y de oposición complementarias. El dualismo andino clasifica con lo femenino y lo masculino todo el universo simbólico¹⁰³. Existe una jerarquización de roles entre el hombre y la mujer, por eso las tareas, actos son opuestos y complementarios. En la época pre-colonial los dos accedieron al poder (*curacas*), en la Colonia inicio la disputa por el “[...] imaginario y prácticas de género/sexo hegemónicos circulados con el papel moralista y civilizatorio de la religión”¹⁰⁴; y devino en su exclusión social en la Republica, Estado y Nación.

En Quito, observamos al hombre predicando en festivales de música cristiana, conciertos y cultos religiosos, a su vez la mujer, interpreta canciones, ejecuta la danza. La ausencia de la mujer andina como predicadora, o en su defecto de pastoras, es uno de los aspectos que intentamos profundizar en este apartado. Una respuesta reiterativa,

¹⁰¹Lugones puntualiza que “... es importante distinguir entre lo que significa ser pensado como si no se tuviera género en virtud de que uno es un animal, y lo que implica no tener, ni siquiera conceptualmente, ninguna distinción de género. Es decir, el tener un género no es una característica del ser humano para toda la gente (Ibíd. 94).

¹⁰²Ibíd. 87.

¹⁰³Ibíd. 214.

¹⁰⁴Fernando Armas en “Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII)” realiza un recorrido por los Andes antes y después de la Conquista, destacando el tropo sodomita.

“[es] porque no tiene preparación” -para los evangélicos preparación significa haber terminado el bachillerato, estar cursando estudios de Biblia o la Universidad-.

Pastor Juan A., dice con frecuencia “hay que prepararse” desde el pulpito y las mujeres repiten que no “tienen preparación” por eso no lideran, y reforzada por otra frase del oficiante “*na cangaca*”-no va a ser (capaz) en su análisis de las habilidades de las diaconisas (mujer con acceso al poder y espacio religioso) para hablar en público en el culto religioso del día domingo. ¿Qué le priva la mujer el acceso al poder, o a hablar en un micrófono? ¿Cómo percibe ella los roles hombre y mujer, en este caso con su esposo y cómo vive su “visión cosmológica del mundo” en la religión?

“[...] el hombre va al trabajo, llega, dice ya está la comida, esa es su vida, [...] vuelta, una debe levantarse a las cuatro de la mañana preparar la comida, [...] los hijos, el esposo, [...] ir al trabajo, venir a la iglesia” dice Eva Q de Pulucate-Chimborazo.

La mujer cumple su rol de ser “ayuda idónea”, discurso que, más abajo explica el oficiante, oculta la asimetría de roles entre hombre y mujer, a pesar de que sea una “complementariedad de pareja”. Una complementariedad que beneficia al hombre para Eva Q., con opciones de estudiar asegura escalar en la sociedad y en la iglesia, en detrimento de la esposa-mujer.

La asimetría de roles y ser “ayuda idónea” le insta a elegir entre la iglesia o la familia. “[...] tengo un hijito de ocho años pasa mucho en internet, debo estar atrás [...] muchas de las veces no vengo a la iglesia” (Elena G., de Tzalaron-Chimborazo). Ella elige al *ayllu*, vinculada a la iglesia, aunque no sea compartida por el esposo, este conflicto es por la diversidad de significados de la iglesia para el *runa* desencadenan un sin número de hechos opuestos y complementarios deviniendo en significados y sentidos anclados en la “visión cosmológica del mundo”.

“[...] iglesiaca imatatij cun nirca [...] iglesiaca mana ni materialta cunchu ashtahuanpish espiritual partetañuca shungupi mañashpa purircani, ñuca huahuan, [...] unguipi Dios ricuchirca, Diosta mañarcani, jipata cusa ungurca chaipi ricien ñuca yuyarircani imashina ñuca vidata cambianata, ñucallatij sentirircani Diospaj ñaupajpi ima shina causacushcata [...] muchas de las veces [...] Diospaj shimi nishcaca muchos son los llamados y pocos los escogidos, ñucanchij jahua shimilla crijnishcalla purishcani [...] cada llaquipi, unguipi Dios corregishca, ña shuj huata can ñuca tucui cuerpo paralizarca, chaipi Dios ñuca cusata entendichirca, chaipi nirca perdonai, ñuca canta jarcarani, iglesiman ama ri nishpa, mana apoyarcani, y pai chaita ultima hora

reconocerijpi, Dios ñucaman vidata tigrachirca ”¹⁰⁵ (Elena G.)

Este relato de los “vencedores” en lo cotidiano, de Quito, es vinculación de rezos, milagros, el recitar versos de la Biblia, pedir perdón a Dios, perdonar al esposo. Es tejido de sentidos, nuevos cada momento de la vida, nada es similar al anterior, es un *huiñari*-crecer, al infinito del *runa*, un para sí y un para otros, ya que, ella concibe a la religión y *ayllu*, “relacional” por eso va con su hija, miembro del *ayllu*, al templo, sin el esposo, para quien no tiene significado y sentido ir al templo.

El conflicto de significados entre esposos, es ineludible en la paridad complementaria de opuestos, esto activa el rezo, la comunicación “universal invisible”: lo kinésico, espacio y tiempo, el rezo es subjetivo, y en movimiento. No es en la quietud, es en movimiento como la ciudad, movilidad continua. En ese andar llega la enfermedad a su vida, y ella percibe que Dios le habla, reza a él y después el esposo se enferma, pasa de percibir a significar “verse a si misma” ante Dios, relación con lo divino inicia la culpa por ser “cristiana de labios” y genera dolor que deviene en la frase “cada tristeza, maldad, enfermedad” son medios divinos para corregir su vida. Todo tiene relación, nada esta suelto, holístico, relacional y cosmológico.

El rezo relaciona al conflicto “lo cosmológico”, y espera el “milagro”: restituir la relación entre esposos; un nuevo comienzo, *pachacutic*, sería que el esposo asista al templo, el aunque vivió calamidades en sí y en el *ayllu*, -“pruebas” dicen los fieles, a los momentos difíciles enviados por Dios por ser sus hijos-, no asiste al templo. Vio el “milagro” de ver a su esposa otra vez con vida, y no cambió de percepción, para ella representa asistir con sus dos hijos al templo, sin oposición del esposo.

En Elena G., es reiterativo los rezos, repetir textos de la Biblia y Dios, siendo un “hábitus” “cosmológico”, “holístico” y “relacional” dónde inicia, la percepción, usos de los “bienes religiosos” para dar significados y sentidos, es decir el *causay mashcay*, para sí y para otros. En la visión cosmológica todo es relacional, si uno esta enfermo, triste están todos. El *ayllu* es afectado, y requerirá de un “milagro”, sanidad, rezos, pedir perdón si es necesario. Con Elena G., postrada en cama, el esposo se siente culpable del agravio provocado al *ayllu*, y pide perdón, que no deviene cambio de hábitos,

¹⁰⁵ “[...] La iglesia que te da dijo, [...] la iglesia no me da en lo material, es lo espiritual, rezando en mi corazón vine a la iglesia con mi hija. [...] Dios hizo ver en la enfermedad, oré a Dios, después se enfermó mi esposo, en ese instante recién yo medite que haciendo, cómo debo cambiar mi vida, también sentí de cómo estaba viviendo delante de Dios [...] muchas de las veces [...] como Dice la palabra de Dios muchos son llamados pocos los escogidos, sólo con mis labios he andado diciendo que soy creyente, [...] cada tristeza-maldad, en enfermedad Dios ha corregido, ya un año es todo mi cuerpo se paralizó ahí Dios hizo entender a mi esposo, ahí me pidió perdón por que te impedí ir a la iglesia, diciendo que no vayas, no te apoye y eso el entendió a ultima hora al reconocerse él, Dios me devolvió la vida”.

percepciones. Ella encuentra sentidos en ese acto subjetivo, su esposo no, para él la vida cosmológica tiene otros sentidos. Una oposición complementaria es él que espera algo de la iglesia, para ella, es lo espiritual y no lo material, esta diversidad de significados disputan con la mirada de Arturo C., de San Juan-Chimborazo, “deben estar juntos en las buenas y en las malas para algo se casan”, sin embargo la iglesia es su lugar “cosmológico”, lo vive con sus hijos, construye identidad, sentidos al cantar, enseñar a los niños, con otros en mejor, similar o peor situación familiar.

Finalmente, acerca de los estudios y la mujer, Rosa M., de Gatazo-Chimborazo, [...] *pichi, pichi yachani, mana escuela tucuchishcani, yaya mana cacharca, ortagrafiata, quillcanata, leinata, punllanta yachacuni ñuca cusa mai yachaiman pushan* [...] ¹⁰⁶. Sus padres eran alcohólicos, se casó sin terminar la escuela y a sus cuarenta años sigue aprendiendo, una auto-educación, es su “*causay mashcay*”, otra versión de la “complementariedad de la pareja”. Rosa y su *ayllu* “cuestionan” el discurso “no son preparadas”, es un discurso excluyente que subyuga subjetividades en la temporalidad del ritual, en lo cotidiano busca la vida, en el devenir de sus saberes. La escasa educación de la mujer es un problema social que atraviesa a la ritualidad evangélica. Auto-educación no representa un título sino saber, leer o escribir.

Ahora bien, por qué estas diversidades de sentidos entre hombre y mujer en la religión evangélica, dónde circula el discurso cristiano de unidad, amor, perdón con su antagónico y complemento, el mundo andino de “visión cosmológica”. Es un discurso que produce sentidos, a partir de las percepciones, usos y significados contruidos por el *runa* en un espacio ritual conflictivo. Es por el *chaupi* que surge desde la paridad complementaria, ella permite la manifestación del *chaupi*, intermedio, “mezcla”, en aymara “[...] *chi'xi* es la coexistencia en paralelos múltiples diferencias culturales que no se funden sino que se antagonizan o se complementan” (Rivera, 2010: 7).

El *chaupi* en relación al género, Horswell asegura, en los tiempos prehispánicos y coloniales, el cuerpo era un signifiante cultural en las prácticas sexuales de ciertos ritos del Tahuantinsuyo. Su estudio del tropo sodomita señala lo inmoral para el poder, y justificó su civilización. Empero, para el Otro la práctica sexual (hombre-hombre) no era bueno o malo. Sus príncipes tenían a su servicio adolescentes hombres que se vestían e imitaban voz y gestos de la mujer, era un tercer género lo travesti, *queer*.

¹⁰⁶Poco a poco aprendo no termine la escuela, mi padre no me envió, ortografía, escritura, lectura, aprendo todos los días, mi esposo me lleva a cualquier enseñanza.

El poder con los oficiantes religiosos los eliminó del imaginario y su práctica con una inquisición a los sueños y deseos del andino, incluso persiguió a la mujer por sus saberes y practicas mágicas. Un genocidio en nombre de Dios (siglos XVI – XVIII).

El genocidio de prácticas culturales y saberes defectuosos por su pervivencia en el lenguaje, imaginario y representación andina. Es una metamorfosis simbólica, líneas difusas, flexible y adaptable cuestionan lo unitario circulado por la religión que produce, circula y mantiene la culpa, el miedo, lo heterosexual y reprime al homosexual, en nuestro caso, en el quichua de Chimborazo existen dos términos para nombrar al diferente del hombre-*cari* y la mujer-*huarmi* es el *huarmishina* que es el hombre “como mujer”, y *carishina* es la mujer “como hombre” porque no tienen los hábitos incorporados de los roles sociales asignados, sino que los invierte. En los Andes existe el *huarmishina* es el *chaupi*, intermedio entre el par: hombre-mujer, es un tercero que difiere de los transexuales, éste último es su uso-consumo de la modernidad.

Ellos están vinculados por las relaciones de parentesco del *ayllu* a la estructura social heterosexual-genero/sexo legitimada por la religión y convive con la paridad andina, la complementariedad entre hombre-mujer. El discurso y prácticas evangélicas contemporáneas observadas evidencian la presencia de afeminados, *queer*, ellos con su práctica e intervención sobre el cuerpo cuestionan al relato creacionista: hombre y mujer. La respuesta del poder es observar, reforzado con el silencio desde los púlpitos, lugar del discurso contra el adulterio, la mentira, el alcohol, la pobreza, entre otros, incluso los dogmas carecerían de poder para persuadirlos de su “error”. No obstante, otra vez, es el *ayllu* que vincula a todos y no excluye a nada. Los *queers*, los afeminados significan sus vidas y del *ayllu* en los días de Carnaval en Chimborazo.

Más arriba señalamos el discurso “ayuda idónea”, según el oficiante:

[...] La mujer podemos definir como ayuda idónea para Adán. Ayuda idónea es colaboración mutua porque Dios compadeció a causa de la soledad el hombre [...] Dios mismo resolvió que no es bueno que el hombre este solo voy a dar una ayuda idónea [...] una mujer sabia y prudente (Pastor A¹⁰⁷).

¹⁰⁷ Por protección la vida del oficiante y devotos usamos iniciales o nombres cambiados.

El quichua circula idea creacionista de la mujer, “historicidad” de existencia, roles, y su característica: “ayuda idónea”. Un discurso que perpetúa, legitima, lo androcéntrico, acentuado por el hombre “es cabeza del hogar”, y con la mujer “es ayuda idónea” establecen su lugar social, político, cultural ligado a la paridad complementario andino. Las dos versiones coexisten, tensionados en lo cotidiano por la “visión cosmogónica”, del *runa* al percibir y significar la Biblia y su relato en lo relacional, holística y cosmológica, es esta interacción simbólica y conflictiva, que permite devenir en el mundo al *runa*.

Masculino-femenino ordena, significa y representa arbitrariamente el mundo, en occidente. Es reproducido en el cristianismo que circula un Dios en tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo) acentúa el patriarcado y universaliza lo unitario, mientras el *runa* concibe la paridad, de contradicción y complementariedad, lo masculino y lo femenino polos opuestos referenciales de todo el universo simbólico¹⁰⁸, que pervive en relatos, narraciones de los abuelos, hoy evangélicos, no olvidan que el Taita Chimborazo-masculino-*cari* y Mama Tungurahua-femenino-*huarmi*. La paridad de las montañas se reproduce en el lenguaje cotidiano. *Cari-huarmicashpami imapish miran*¹⁰⁹, así sintetiza su condición solitaria y de pobreza, María Ch. Para ella hombre-mujer (par) es igual a prosperidad que no tiene desde la muerte del esposo. La idea de hombre-mujer está en el rito del matrimonio el oficiante menciona

[...] los dos (hombre-mujer) se unen para ser una sola carne, en el hogar hay responsabilidades tanto para el hombre como para la mujer, el hombre no es trabajar, trabajar, la mujer voy atender, atender al marido sino hay que ser compatibles, [...] el hombre trabaja, la mujer trabaja, el hombre ayuda en la cocina, la mujer prepara y entrega su sazón [...] es la institución del hogar [...] ¹¹⁰(Pastor A.).

El celebrante evangélico ubica en igualdad de condiciones al hombre y la mujer para formar el hogar, el espacio de conocer al otro. Igualdad de responsabilidades, el hombre cocina, la mujer no sólo atiende a los hijos, o satisface sexualmente al esposo, sino ella también trabaja, ningún trabajo es superior sino complementario. Pues bien, las palabras del oficiante es crear, construir imaginarios, o nombrar, validar las cosas, dice

¹⁰⁸Ibíd. 217.

¹⁰⁹“hombre-mujer estando juntos se multiplica cualquier cosa” Toda traducción estará a pie de pagina.

¹¹⁰Predicación en el matrimonio de Pablo A. y Lizbeth P., realizado en la iglesia Alianza “El Tejar”

Bourdieu. Es de-construir el ser *huarmi-mandashca*¹¹¹ que existe entre los quichuas, igual en todas las sociedades, el machismo.

Sin embargo, los relatos de Eva Q., Elena G., y Rosa M., evidencian que el discurso de igualdad de roles, el hombre ayudando en la cocina, una sola carne, es lo “ideal” del matrimonio, ya que, lo “complementario” y “ayuda idónea” son discursos asimétricos provocan conflictos, dónde cobra vida la “visión cosmológica” rezando, cuidando hijos, entre otros, una continuidad poco usual en el binario hegemónico, no obstante es posible en el *chaupi*, dónde coexiste los opuestos y complementarios, tanto lo andino -paridad complementario- y occidente con la Biblia.

Hace falta conocer por qué existen pastores y no pastoras en las iglesias evangélicas quichuas. La interpretación literal de I Corintios XIV: 34¹¹² y I Timoteo II: 11-14¹¹³ legitima la presencia de hombres oficiantes y no de las mujeres en el púlpito, lugar sagrado. Durante esta investigación la FIERPI no ordenó a ninguna pastora, a pesar que existen mujeres con estudios en seminarios bíblicos, universidad –son las hijas de las mujeres migrantes con mínimos estudios escolar, de los 90, una heterogeneidad “invisible”- y el pastor dice “los jóvenes iniciaran la equidad de género” en el poder religioso. Empero, la iglesia *Jesús Alli Michij* tiene dos pastoras, son hijas del pastor de la iglesia, es la vinculación de las relaciones de parentesco en la religión.

Esta práctica religiosa cuestiona la tradición del pastor, quien por más de tres décadas ocupa el pulpito, siendo la interpretación, mirada y sentidos del hombre que circuló los “bienes religiosos”. Con la pastora en el púlpito se extiende las actividades de la mujer, ya que, ella ha hablado de la Biblia y desde su mirada, a la sombra del hombre, enseñando en la escuela dominical (espacio de enseñanza de la Biblia) a niños, jóvenes, los días domingos. En casi, todas las iglesias evangélicas aprenden la Biblia, con textos producidos por FLET¹¹⁴, otros estudian en seminarios de los mestizos, una relación intercultural. En la iglesia Alianza “El Tejar” los educandos son jóvenes y adultos, hombres y mujeres, entre semana y los domingos, una heterogeneidad.

¹¹¹ *Huarmi-mandashca* es ser ordenado por la mujer. Este imaginario existe entre los evangélicos de Chimborazo tanto en pastores como en feligreses.

¹¹² vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. (La Biblia)

¹¹³ La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio”. Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en trasgresión. (La Biblia)

¹¹⁴ FLET es la Fundación Latinoamericana Estudios.

[...] hemos orado con mi hermana por dos años para estudiar la Biblia, y cuando abrieron la oportunidad nos inscribimos, [...] debemos prepararnos, no queremos ser neófitos, y como no agrada a Dios, porque dice la Biblia, la mujer sabia edifica la casa, pero también dice que nosotros los jóvenes debemos ser ejemplo, [...] he tenido esa necesidad espiritual para servirle mejor [...] nosotras estamos preparándonos para ser pastoras, es nuestro anhelo” Juana Ch., de San Bartolo-Chimborazo.

El poder abrió estudios de la Biblia para que el devoto inicie en el hábito de estudiar las Escrituras, sin embargo Juana Ch., busca llegar a ocupar el pulpito en la figura de pastora, causando sorpresa en el facilitador, que era parte del diálogo. Los sentidos se construyen a diario, siendo la oración, la Biblia y la iglesia, lugares comunes de percepción, uso y significación que devienen en interpretar los hechos como respuesta a rezos de días, semanas, meses, o años en lo inmediato, una continuidad de tiempo, espacio y la apertura de los estudios es “el milagro”, siendo subjetivo e intersubjetivo, asumir el acto de edificar la casa (metáfora del matrimonio) y ser ejemplo (metáfora del testimonio cristiano), (para sí) y el servicio (para otros). Lo andino ligado a la Biblia aparece en Juana que aspira ser sabia y no necia. Sentido construido en lo relacional del “milagro”, tiempo, espacio, holístico y cosmológico.

A pesar, de la división, ruptura entre hombre-mujer, según la Biblia, las prácticas religiosas demuestran que las mujeres y los hombres realizan juntos las cosas, son acciones complementarias entre rezos y servicio a la comunidad, es servir a Dios. Son significativos, tanto el rezo como cocinar un café para los hermanos de la iglesia, actos de la mujer complementa con los del hombre que dirige. Hombre y mujer no solo están vinculados al *ayllu* que les observa, vigila, un control social, materializado por la comunidad religiosa. Ella refuerza identidad, diferencia personal y comunitaria. Por tanto, cada acto de servicio (cocinar café, rezar) realizado desde su lugar en la relación jerárquica es un complemento asimétrico. La comunidad y su poder de control con el dogma o con lo andino “exige” al *runa* hacer bien las cosas, volviendo la palabra, los actos, lo kinésico, el tiempo, la experiencia en sagrada y holística. Es una continuidad de actos, de compromisos desde su capital religioso, porque está en juego el nombre del *ayllu*-familia, comunidad, iglesia. En la iglesia Corderito, Colta-Chimborazo, hombre-mujer cocinan para la comunidad religiosa, esta misma idea se reproduce en las iglesias ¹¹⁵ evangélicas observadas en festivales, campañas y fechas especiales:

¹¹⁵ Alianza “El Tejar”, Camino de Salvación, Camino a Dios, Cordero de Dios, Embajadores-Ermita.

graduación, quince años, matrimonios, pascua.

[...]pariju, igual imatapish ruranchij, ñuca papito iglesiaman rin, ñuca mamita localpi saquirin, shinallatij ñuca mamita ensayota charin ñuca yayito negociopi saquirin, shinallatij ishcandij rijpi ñuca, ñuca ñañahuan saquirinchij localpi, chasnam causanchij¹¹⁶Lucia A., de Cacha-Chimborazo).

Para el quichua los actos son complementarios, correspondencias atravesadas por la reciprocidad permiten al hombre y la mujer, trabajar, asistir a la iglesia, vinculados con la familia. El discurso son “nueva familia”, “una sola carne”, es anulada por los participantes del matrimonio durante la entrega de regalos, los dos (hombre-mujer), reciben abrazos, presentes (especie) y palabras de estímulo para la nueva etapa de vida. Es la materialización de afectos en regalos (dinero, artefactos) a los dos, la cantidad y la calidad es proporcional a sus relaciones sociales y políticas y del *ayllu*. Los dos se insertan en la dinámica de la vida matrimonial y se ubican en la estructura social y religiosa del quichua en la ciudad. Por tanto, regalos, consejos y el servicio a la comunidad religiosa son la continuidad de la paridad complementaria en la vida andina. Hombre-mujer es la totalidad del *ayllu*.

1.5. Estructuras de liderazgo y diversidad de iglesias

El misionero, entre 1950 hasta 1990, desplegó su aparataje religioso (radio, Biblia, medicina, educación, literatura) estableció una relación horizontal con el *runa*, en su acceso a Dios no mediaba el sacerdote, sino era directa; la eliminación de penitencias, la confesión ante el sacerdote, y sobre todo, la interpretación del *runa* de la Biblia, la participación en la liturgia religiosa era en su idioma, entre otros. A esto sumar que los “bienes religiosos” son circulados, cuidados de los sacramentos (salvación, bautismos, Santa Cena) fueron ofertados por el *runa* a otro *runa*; todo esto originó que el *runa* sea pastor, cantante, consejero, cargos religiosos. La religión y sus “bienes” llegaron a sus manos, que servirá como identidad, y diferencia con el *runa* católico conflictividad religiosa presente hasta la actualidad. La nueva realidad social, política, religiosa del *runa* evangélico se construyó sobre un fundamento que demonizó y estigmatizó como profanas, a los dioses andinos, prácticas sociales y religiosos

¹¹⁶<< [...] parejo, igual cualquier cosa hacemos, mi papito se va a la iglesia, mi mamita en el local se queda, y mi mamita cuando tiene ensayo mi papito se queda en el negocio, y los dos se van yo y mi hermana nos quedamos en el local >>Entrevista en quichua a LucíaA., realizada en junio 2012.

(varayoc, huacas, chamanismo, fiestas con alcohol), prácticas (compadrazgo, priostazgo) y rituales post-mortuorios fueron ubicadas en el ámbito profano, irracional.

Una anulación estratégica que inició el *ethos* evangélico articulado con la democratización de los “bienes religiosos”, es decir, el *runa* es intérprete de la Biblia en quichua, y no el cura; y en su interior instaló la división docto-indocto encarnada por el pastor y el laico, y estableció relaciones de poder en el protestantismo. ¿En qué medida se manifiestan los rasgos del liderazgo de la periferia en el centro? ¿La juventud, la educación desplazó a los ancianos, sabios-*amautas* indígenas en la urbe? ¿El pastor sustituye al *yachaj* en el imaginario del feligrés evangélico?

a. El *yachak* y el pastor: diferencias y similitudes

En el mundo andino la eficacia de una ritualidad requiere de un oficiante, éste debe ser bueno en el manejo de los elementos y objetos sagrados (la grasa de los animales, los granos, la chicha) para comunicarse con las deidades (la *Pachamama*, los cerros-*huacas*) del panteón religioso andino. Este acto ritual es parte de la vida del indígena antes de iniciar un negocio, viaje, construcción de una casa, es parte del todo.

El oficiante es el *yachaj* que también significa sabio, conocedor y médico, según el diccionario virtual de la DINEIB, tres conceptos negados por el cristianismo: católico y protestante evangélico, incluso las relacionó con el mundo pagano y animista.

El poder extirpó al *yachaj* vorazmente hasta eliminarlo de su mirada. No obstante, no lo eliminó del imaginario y del idioma del indígena, quién en su habla cotidiana anuló la connotación agraviada y utiliza: *alli yachaj* – sabio bueno, médico bueno; *mana alli, yanga yachaj* – sabio malo, médico malo o pésimo.

El lenguaje es “lucha de sentidos” construye y deviene en nuevos significados como es el pastor. Ahora bien, porque el pastor es el *yachaj* del indígena urbano, existe similitudes y diferencias entre el *yachaj* y el pastor.

Sabio, conocedor y médico son tres significados de *yachaj*. El sabio tiene experiencia acumulada en el transcurso de la vida, respetado por el pueblo, por su vida y su palabra-signo (narraciones, relatos, experiencias) está cargada de significados y saberes. La palabra, consejo del sabio determina iniciar, suspender viajes, negocios, relaciones sentimentales. El sabio bueno-*alli yachaj* es asediado por la comunidad y de otras comunidades porque vincula la vida en el tiempo-espacio en sus tres dimensiones: *cay pacha, jahua pacha* y *ucu pacha*. Él vincula la vida en crecimiento continuo-*wiñay*.

El *yachaj* conoce el pasado: los días de opresión en la hacienda, el calendario agrícola, las ritualidades, los despachos y ofrendas eficaces para la siembra y cosecha. Sabe como aplacar la ira de los dioses porque “[...] él ha profundizado su conocimiento acerca del mundo de los *supai*. Con sabiduría tan singular y por su estrecha relación, él más que otros, se halla en condiciones de recurrir a los *supai* en busca de apoyo y de ayuda (MacDonald, 1997: 187). El *yachaj* citado por MacDonald está identificado con el pueblo y lo protege es una relación de cuidados recíprocos. Él atiende a otros grupos pero tiene un afecto y poder especial por el suyo.

Finalmente, el *yachaj* es médico-*jampij* tiene un lugar privilegiado en la comunidad su ausencia o presencia en actos importantes de la vida son signos de benevolencia de los dioses. El médico diagnostica, cura las dolencias del ser humano usando técnicas tradicionales, no científicas: el cuy, el huevo, la vela, el tabaco. De los tres mencionados, el cristianismo solo circuló el tercero, y construyó una imagen negativa de la palabra *yachaj*, como brujo, empero el *runa* usa las tres cotidianamente.

Los tres significados mencionados del *yachaj* son apropiados y re-significados por el pastor-*michij* en su interacción con la comunidad religiosa, con “una visión cosmológica” conoce la relación del *ser* con los mundos: material y espiritual, por eso su predicación relaciona los dos mundos, habla de la ayuda a los necesitados, es acto cosmológico, de concebir un mundo sin rupturas; es *jampij* su acto de sanar, con un rezo, untar el aceite es provocar el milagro en lo cotidiano. Significados y sentidos son conflictivos, en el púlpito habla de su antagónico el brujo, y prohíbe a los feligreses a buscarlo, porque es pecado, sin embargo el *runa* busca al brujo por un “trabajo”, por cuestiones de: amor, trabajo, familia, odios, envidias, entre otros.

El pastor es *yachaj*, en positivo, conoce la Biblia y las artes de producir milagros de sanidad entre los *runas*, y los re-significa el devoto en la cotidianidad religiosa. El proceso de re-significación ocurre por el “milagro”, de un rezo, consejo hacen efecto en la vida, el pastor es un *yachaj*, conoce las “artes” para que se manifieste el “milagro”, tiene un halo sagrado, Dios está con él y somete a los demonios -*supays*-, enfermedades, negativos, con rezos, aceite; es sanador, *jampij*, de las dolencias del espíritu y del cuerpo con rezos, palabras, lo verbal.

El pastor es *yachaj*-sabio por acumular saberes especializados de la religión,

experiencias de la vida; él en positivo, encarna ese significado, el acumula los saberes del campo y la experiencia de la ciudad, esos relatos de triunfos, fracasos, ausencias, es una construcción continua de saberes, relacionados en la religión. Sí, es ineficaz, el *runa* buscará al bueno sino irá al brujo, por un “trabajo” para su vida cotidiana, más bien por una “ayuda” extra en su *causay mashcay* cosmológico, relacional y holístico.

El *yachaj*-pastor bueno adquiere un estatus de respeto visible en la demanda por consejos para resolver problemas familiares, qué negocio emprender, incluso cómo ser padrino de grado, cómo realizar una ofrenda, un culto a Dios por la compra de carro, casa en la ciudad por los miembros de su iglesia y de otra comunidad religiosa. El *yachaj*-pastor activa su conocimiento especializado de bienes religiosos atravesados por las matrices culturales como la reciprocidad, el pago simbólico al pastor es una ofrenda (dinero) para el taxi o gasolina; son relaciones y pagos asimétricos en lo cotidiano.

El accionar del *jabij*-médico ocurre en la iglesia o casa del feligrés. Biblia, aceite de oliva¹¹⁷ y rezos son símbolos, instrumentos y bienes religiosos que cumplen la función, significación de orientar, develar, sanar, actos sobrenaturales mediado por el *jambij*. Es una ritualidad de relaciones de poder y dependencia entre el enfermo (físico o espiritual) y el pastor. El diagnóstico está basado en la Biblia y preguntas.

[...]¿Hermana Martha, de uno al cien por ciento como esta su relación con Dios? Pues en un 30% hermano pastor ¿Hermana Marta está leyendo la Biblia, ora a Dios? La verdad ya no como antes [...] en estos días estoy orando pero me siento todavía débil pastor [...] Hermana Martha usted se alejo de Dios, dejo de ir a la iglesia desde que se casó. Dios le ha dado otra oportunidad, luche por sus hijos, por su vida. Nuestra cultura indígena dice “aunque mate pegue marido es” pero hay leyes que amparan a la mujer. Dios dice en la Biblia “que el divorcio es sólo por adulterio o por dureza de corazón” [...] Hermana Martha piense en su hijo preguntará, algún día por su papá, hay niños que tienen problemas porque no crecieron con sus padres. Si usted decide volver con su marido vuelva perdone es su decisión [...] lea la Biblia, ore a papito Dios¹¹⁸.

Cada palabra se transforma en signos y significados diversos que permiten armar el rompecabezas al pastor-*jambij*, él interpreta cada signo desde la Biblia, experiencia y condición de pastor-*michij* y *yachaj* que domina los bienes religiosos. En el caso descrito la tragedia está relacionada por la ausencia de rezo, Biblia, iglesia: “se alejó de Dios”. Para este diagnóstico, la receta es perdonar al esposo y vivir en familia; sí se divorcia

¹¹⁷El aceite de oliva “consagrado” utiliza el pastor por representar el poder del Espíritu Santo.

¹¹⁸Extracto de la visita realizada por el Pastor Juan A., a la casa de una feligrés que vivía violencia intrafamiliar, junio 2012.

sea “por adulterio o por dureza de corazón”. El perdón, vivir en familia es posible porque “Dios le ha dado otra oportunidad” significa “milagro” inicio de vida, otra vez, un *pachacutic*, de la vida en las dimensiones cosmológicas, tras el crecimiento en espiral de las cosas hasta el caos, un proceso circular.

Mientras, la cultura indígena es reducida a la frase “aunque pegue, mate marido es”, recalca el pastor-*michij* en la iglesia y en la casa del feligrés, es un imaginario social que evoca la respuesta de la mujer al maltrato del hombre bajo efectos de alcohol y su negativa de dejarlo, ese imaginario de violencia vuelve en lo evangélico, una violencia física, simbólica sobre la mujer, el pastor aconseja el perdón como antídoto contra el machismo y violencia; un consejo, sí se ciñe a él, la mujer generará un círculo vicioso de: violencia, perdón, Dios y Biblia que constituye la negación de la mujer y atenta contra el *causay mashcay*, acentuada por la religión y su bienes: perdón, Biblia y Dios soportes del violento. Una asimetría de la experiencia religiosa deviene en una diversidad de signos y significados. Pues bien, no es el único lugar dónde se manifiesta el machismo, “[...] La violencia machista en Ecuador no depende del nivel de ingresos, [...] se encuentra en todos los estratos, no solo en los barrios populares y en gente pobre. Pero es un tema que se esconde mucho en clases medias-altas y altas”¹¹⁹.

La sociedad es violenta, una condición que penetró la religión evangélica hasta el punto de reproducir la estructura social de subyugar a la mujer y acentuar sobre ella violencia física y simbólica excusándose en el perdón de Dios, esto desde la práctica e interpretación del creyente [...] así mismo se vive (peleando) pidiendo perdón a Dios y perdonando al marido (sí hasta Dios perdona) [...] yo con ojos verdes vivía hasta asentar cabeza [...] ahora ya vivimos bien con mi marido¹²⁰. Esta mirada de la violencia como natural se vuelve un hábito por la oración y el perdón niegan a la mujer su condición de ser humano, condición reflejada por el esposo de Ester C., [...] *casarai punllamanta mana ni shuj chirlasota cushcachu ñuca cucasa, uyani shujtij huarmicunata cusa macan nijta, chaita uyashpa llaquirini [...]*¹²¹, para Ester la violencia no es común, oír relatos de mujeres maltratadas la quebranta.

Por tanto, la violencia física contra la mujer no es regla general para “asentar

¹¹⁹<http://www.librerred.net/?p=11310>.

¹²⁰Extracto de consejos que impartía la prima de la cuñada de doña Marta julio 2012.

¹²¹“Desde el día que nos casamos, mi esposo no me ha pegado ni con un chirlaso (golpe con la mano) escucho a otras mujeres que el esposo les pega, escuchando eso me pongo triste”

cabeza” y vivir bien en el matrimonio, como dice la prima de la cuñada de Marta, siendo su interpretación del perdón, función y significado, ajustado a su “capital cultural y su lugar en la estructura social”, según Bourdieu¹²², en el protestantismo evangélico existe una estructura jerárquica relacional, holística y cosmológica, cada feligrés ocupa su lugar, y desde ahí, está comprometido a sostener y mantener, por su identidad y pertenencia a su lugar, según su saber religioso reflejado en prácticas, interpretaciones del discurso evangélico son conflictivas significan percepciones y sentidos, reforzados por el uso y significado del perdón, la Biblia, citando versos o frases que justifican la violencia: “Si Dios perdona, porque no perdonar entre humanos”, ambivalencia de sentidos anclado en la “visión cosmológica”; la práctica del perdón, rezos, entre otros, es pluralidad de significados.

Durante esta investigación conocimos que dos mujeres indígenas por violencia intrafamiliar se divorciaron, a pesar “del que dirán” del *ayllu*-familia, la iglesia. Un fenómeno que tensiona al andino y a su fe. En esta realidad los niños y la mujer son los más vulnerables, ya que, la religión, la cultura y la sociedad patriarcal naturalizan el machismo, por sus derechos supuestos sobre el cuerpo y las emociones del otro. Resumiendo, el *yachaj* el pastor representan lo patriarcal, en el campo el *yachaj* era sabio, conocedor y médico del *runa*, características que perviven en el pastor urbano.

En cuanto, a las diferencias del pastor con el *yachaj*, su espacialidad y sus artes: el pastor se mueve en la comunidad con visitas a las casas en tiempos difíciles y circula la Biblia¹²³ junto con rezos, canciones y consejos, volviendo la experiencia en sagrada. El *yachaj* espera en su casa para compartir sus saberes y dar solución a las problemáticas cotidianas. Es clandestino su vida y servicios consumidos por el indígena. El segundo aspecto, el pastor prepara y oficia matrimonios. El *yachaj* no celebra el matrimonio, el *yachaj* sólo puede aconsejar y augurar el futuro. Una tercera

¹²²Bourdieu en *Génesis y estructura del campo religioso*, menciona que existe una relación entre religión y la estructura social, hay producción y consumo de bienes religiosos (simbólicos), éstos son circulados por una orden eclesial estructurada (similar a la estructura social), dónde por el capital religioso acumulado unos son expertos (sacerdotes) y otros (los laicos) profanos por su ignorancia. Es así como la religión establece y cumple su función de separar entre expertos e inexpertos. Además “(menciona) ...en una sociedad dividida en clases, la estructura de los sistemas de representación y de las prácticas religiosas propias de los diferentes grupos o clases contribuyen a la perpetuación y a la reproducción del orden social (en el sentido de estructura de las relaciones establecidas entre los grupos y las clases) contribuyendo a consagrarlo, a sancionarlo y santificarlo” (Bourdieu, 57).

¹²³Biblia, libro Sagrado son términos que usamos continuamente y no la Palabra, está en la religión evangélica es la Biblia con frases “la palabra dice” “la palabra de Dios”. Palabra que nos referimos durante la investigación es un signo con significado, ideología y parte de la vida social, también del mundo de los signos como define V. Voloshinov en *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*.

diferencia, el pastor pertenece a la cultura letrada, es intérprete de la Biblia, (alfabeto), para confrontar, amansar con la boca (palabra), “la mejor música que conviene al rebaño”¹²⁴; mientras el *yachaj* usa la palabra en el diagnóstico que reside en el cuy, huevos, cigarrillo, vela, recursos naturales que codifica el presagio de buen viaje o salud, sentidos aceptados y seguidos por el *runa*. *Yachaj* y pastor privilegian el uso de la palabra, espacio, tiempo, lo kinésico y táctil, relación entre lo cosmológico y holístico.

Resumiendo, el devoto requiere de guía, augurio de prosperidad y vínculo con los dioses a cambio de bienes simbólicos para el *yachaj*, ésta práctica fue habitual en los abuelos del evangélico, quién en la metrópoli busca igual que sus ancestros augurios, guía, vinculación y bendición de Jesús. Su oficiante es el pastor, figura andina “desplaza” al *yachaj* en el imaginario del místico, quién reemplaza al *yachaj* por el pastor, una versión más “evolucionada” de su antecesor y cumple el rol de protección y guía a la oveja. Su aurea de sagrado, de peso profundo y espacial notorio en el “capital cultural” y social adquirido para construir un “*habitus*” del feligrés.

La Biblia es el relato, tiene el mito de inicio del mundo y un futuro venidero para la humanidad. Es el oráculo escrito e invariable que el devoto interpreta y vincula a su cotidianeidad desde su cosmovisión. El pastor es modelo para otros, las acciones de su familia son observadas, cuestionadas o imitadas por la comunidad social y religiosa. Al *yachaj*-pastor está vinculada la calidad moral, la prosperidad económica, incidencia política, social y prácticas culturales y religiosas sobre otros *ayllus*-familias, comunidades. El y los evangélicos encarnan el tipo pastor-rebaño. Sólo *alli yachaj* tiene demanda, el *yanga* o *mana yachaj* existe para compararlo con el otro. Es una jerarquía construida por el devoto, en el siguiente apartado describimos la disputa de poder que instaló el protestantismo evangélico con la democratización de los bienes religiosos.

b. Otras jerarquías y directiva

El protestantismo evangélico es una pluralidad de misiones, dogmas, credos abrazados por el *runa*, observamos en los festivales de música cristiana, matrimonios, conciertos, la presencia de iglesias bautistas, aliancistas, independientes, pentecostales, (Asambleas de Dios), entre otros. Esta diversidad de iglesias en su mayoría está sobre

¹²⁴(Macsi 2009: 231)

las bases de la doctrina de la Unión Misionera (UME), milenarista, fundamentalista y ascética que prima en las iglesias independientes, ya que, el *runa* migrante evangélico, se adhirió en el campo a la UME sobre ella edificaron sus iglesias, en Quito, como una extensión de la comunidad, otras un número reducido iniciaron adhiriéndose a otra misión, denominación evangélica, o se cambiaron a ella por institucionalidad, ayuda económica para construir el templo como ocurrió con la iglesia Agua de la Vida dejó ser extensión de la iglesia Corderito de Chimborazo, pasó a ser de la “Misión de Dios”.

No profundizamos en conocer los cambios de denominación, las razones de sus diferencias, sino rastrear las jerarquías de liderazgo y directivas son reproducción o no del campo en la urbe; y cómo esa jerarquización estructurada por el oficiante en sacramentos, dogmas, reglas, cumplen su función de producir, reproducir y distribuir los bienes religiosos: confesión, perdón, salvación. Y las relaciones de poder en su interior.

El oficiante, en nuestro caso, es el pastor, él encabeza la estructura seguido por el laico “[...] como oposición de los infieles [...] son consumidores dotados de un mínimo de competencia religiosa¹²⁵ (*habitus*)”¹²⁶, inferimos para el laico, que en esta investigación es el líder, anciano, diácono y el último de la estructura es el feligrés con ninguna competencia religiosa. Pastor, líder laico y creyente un orden que disputa de poder y dominio, una trama oculta, silenciosa que se esconde en frases: “es para el Señor”, “esto no es política es servicio a Dios” que deviene en la búsqueda de reconocimiento social en la dimensión del *ayllu* y la comunidad de fieles.

Las diferencias doctrinales son anuladas temporalmente por la Federación de Iglesias Evangélicas Residentes en Pichincha (FIERPI). De ochenta iglesias, setenta y ocho son de Chimborazo, una de Cotopaxi y otra de Imbabura. Ser conservador, aliancista, bautista, asamblea de Dios, o no servirá como identificación y establecerá: Pastor, obrero, anciano, diácono-diaconisa, la estructura visible en producción, circulación y cuidado de los “bienes religiosos”. Esta estructura es piramidal jerárquica moldeada en cada iglesia, según su credo, denominación que pertenecen. De lo observado el pastor posee poder “total”, existe más iglesias que pastores, un mercado estéril en remuneración, Antonio C., de Gahuín-Chimborazo [...] voy para los ocho años con la obra (se refiere a la

¹²⁵Bourdieu ubica a laicos como profano opuesto al sacerdote-sagrado. El poco conocimiento de los bienes religiosos permiten ser un líder laico en el interior del protestantismo.

¹²⁶Óp. cit. 64.

iglesia) hasta ahora no me nombran como pastor [...] no me pagan nada, en diciembre me dan una canastita de compras”. Él es obrero de la iglesia, la inició con otros, es responsable de sostenerla, mantenerla desde su lugar en la estructura, por eso trabaja con su “tiempo, dinero y familia”, realidad que exige “un milagro” ser nombrado pastor y ser remunerado, es disputa de poder entre feligreses y el obrero que gana el devoto, un conflicto perdido no le priva de servir a Dios, y a la comunidad, “visión cosmológica”.

El pastor y obrero son especialistas en la producción y el cuidado de “bienes religiosos”: enseñanza de las Escrituras, perdón, salvación, rezos por enfermos, el sacramento del bautismo, y poseen la función de control, y delimitan el acceso a ellos, inaccesibles; mientras el diácono es laico que tiene la única función de cuidar los bienes religiosos por su mínimo *habitus religioso*. Para esta tarea el especialista conforma una directiva similar al campo: Presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y vocales. Es una adaptación del quichua a la ley de Comunas “[...] es el modelo cabidal entra en la comunidad por ser el único cause con las autoridades gubernamentales y servicios agrarios” (Aguiló, 1985: 93).

El cabildo se mezcla con el sistema de “turnos”-traído por los aymaras, y con la noción puruhá de la autoridad endógena relacionado al *ayllu*-comunidad, representado en la figura paterna. Esto en el cristianismo se reproduce con ciertas restricciones, por ejemplo, los elegibles son: buen testimonio, estudios en Biblia, universidad, posesión económica. Esta especialización altera el sistema de “turnos” dónde todos los comuneros con casa o terreno en la comunidad, llegan al poder. La elección de cabildos participa la comunidad igual en la iglesia es un año de servicio a Dios y a la iglesia, [...] sin ninguna remuneración [...] con tiempo, plata y persona hay que servir a Dios, menciona Arturo A. Iglesia y comunidad invitan su servicio, rechazarla es romper con lo relacional, holístico y cosmológico que teje la experiencia religiosa y el sentido.

Mientras, en la iglesia Alianza “El Tejar” -ubicada en la calles Cuenca y Mideros, Centro histórico, primer templo de la misión Alianza Cristiana y Misionera, en la Sierra ecuatoriana. La iglesia Alianza cree en la inspiración plenaria y verbal de las Escrituras, la Trinidad: El Padre, El Hijo y el Espíritu Santo. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Sus emblemas son: la cruz, el lavacro, el jarroy la corona.

Los *runas* de Chimborazo empiezan a reunirse en este templo, en los años ochenta,

luego de buscar opciones en la zona del Tejar por el crecimiento de feligreses que copaban el cuarto prestado en las calles Chimborazo y Alianza, [...] dábamos una ofrendita por el uso (del templo), el culto era a las tres de la tarde para nosotros, a las cinco era de ellos (de los mestizos dueños del templo), luego paso a la noche, después compramos el templo en 42 millones de sucres, reuniendo entre todos, nosotros los fundadores reunimos 14 millones, la misión nos prestó 28 millones” [...], recuerda Félix C., de Colta. La compra del templo fue en *minga* y apoyada por la misión, préstamo que pagaron en menos de diez años, ya que, la iglesia invitó a los miembros a ofrendar para el templo de sus hijos y nietos [...] por eso más apoyo con un millón de sucres, hice un préstamo por ahí, asegura Segundo Ch., de Bolívar. En esta forma comunitaria de experiencia religiosa existe la elección de diáconos y cómo es su elección, en parámetros estatutarios o bíblicos inquirimos al pastor Alberto Ch., de San Sebastián-Chimborazo:

[...] de acuerdo a los estatutos, a la palabra de Dios, siempre va viendo el testimonio, lleno del Espíritu Santo, y conocimiento de la Palabra de Dios que debe cumplir un candidato a la junta Administrativa, desde el inicio hasta hoy mantenemos el mismo sistema de elecciones, [...] como pastor analizo veo, oro al Señor, para el primer diácono quien debe ser un poco más conocimiento que tengan visiones así, y le elegimos otro casi el mismo competitividad, la ética, conocimiento que tenga dos personas para primer diácono eso se presenta a la congregación y [...] elige de los dos al primer diácono, quien tiene mayor voto queda como primer diácono, el menor se queda como segundo diácono especialmente para primer diácono, tesorero y secretario [...]

La iglesia Alianza Quichua “El Tejar” se ciñe a los reglamentos de la misión Alianza, sede Guayaquil, su estructura de gobierno es teocrático, jerárquico, y estatutario en el que la máxima autoridad es la asamblea que elige a los miembros de la junta administrativa. El rezo del pastor para elegir los candidatos, lo vuelve “sagrado”, tanto “visiones” (ideas de servicio a Dios y la iglesia) como “competitividad” (competencias en enseñanza de la Biblia, conocimiento de leyes, contabilidad), son referentes en su elección para presidente, tesorero y secretario, dignidades elegidas por mayor numero de votos. Es eliminado el vicepresidente y vocal, en relación a otras iglesias, y son reemplazados por la junta administrativa.

[...] La junta administrativa titular para en el pulpito, la responsabilidad, de la administración, y todo, en cuanto al aspirante va practicando, va mirando como va haciendo, como va ejerciendo la responsabilidad, en el camino va aprendiendo si saca buen papel con ayuda de Dios, después de un periodo de dos años puede ser candidato a titular y para ser diácono [...] (Pastor Basilio C. San Sebastián-Chimborazo)

El primer diácono, tesorero, secretario y cinco más son los titulares de la junta administrativa, ellos se paran en el pulpito (ofician los cultos religiosos), los tres primeros mencionados administran la iglesia, recaudación de ofrendas, pago al pastor, los servicios básicos, entre otros, con el respaldo de los cinco, quienes toman la responsabilidad de directores de departamento o ministerios: niños, jóvenes, damas y caballeros. A estas personas les ayuda, los diáconos aspirantes, elegidos por el pastor, según los parámetros señalados arriba. El aspirante esta en la mirada del pastor, del diácono principal y la iglesia (ente de control), “si saca buen papel con la ayuda de Dios” puede escalar a ser principal, sino seguirá en ese lugar o dejará el diaconado antes que cumpla los dos años.

[...] caipica mana chanshnachu, caipica allimunta, allimuntami llujshingui, ucumunta callarishpa, bañota pichashpa, maillashpa, iglesiata fichashpa, iglesiata rasqueteashpa, chai jahua pulpitoman llujshishpaca canca estudianami cangui, Diospaj shimita nirca, junta administrativa yaicushpa chaipi trabajanamun callarircani, como ayudante, caishujcunata ricushpa, callarircani, cati huata corota pushajpaj ayudaj, jipataca corota pushaj, jipa ishqui huatapi iglesiata pushaj, chaita tucuchischisca jipa equipo ministerialmn chayarcani [...] Pedro Z., de Cebollar-Chimborazo,¹²⁷

Al ingresar en la estructura interna de la iglesia Alianza “El Tejar” es cambiar prácticas religiosas de servicio a Dios; en la comunidad, dónde Pedro se adhirió en su adolescencia a lo evangélico y participaba en el culto religioso con su guitarra, un práctica que tuvo su *pachacutic* con la frase “aquí no es así”, que dio origen a otra vida, limpiando baños, iglesia, paso a paso escaló a nuevas responsabilidades, con sus significados y sentidos, que no terminan al estar en el equipo ministerial-laicos (personas con estudios en Seminarios e Institutos Bíblicos), ya que debe ser el soporte espiritual del pastor y de la iglesia. Pedro representa que la estructura de gobierno de la iglesia Alianza “El Tejar”, no sólo estructura al *runa*, sino es la vida religiosa sostenida, mantenida, por su relación con la comunidad religiosa, lugar de servicio y ente de control, esa relación es holística y cosmológica, que a pesar las “disputas simbólicas”, “luchas de sentido”, entre el pastor y la junta, en temas de subir el sueldo, pagar el arriendo de la casa pastoral, todos ellos buscan vida, sentidos, en el caso de Pedro es estudiar la Biblia, servir a Dios y la comunidad “donde sea”, ya que para el *runa* todo está vinculado, limpiando baños, iglesia, enseñando, todo es holístico y cosmológico.

¹²⁷“Aquí no es así, aquí poco a poquito va a salir, debes iniciar desde abajo limpiando, lavando el baño, limpiando la iglesia, rasqueteando (el piso de madera) de la iglesia, de ahí vas a subir al pulpito, y estando ahí debes estudiar la Biblia. Al ingresar a la junta administrativa, ahí ingresé a trabajar como ayudante, viendo a otros empecé, al año siguiente ayudante de coro, después director, o líder del Coro de la iglesia, dos años más tarde primer diácono, y al finalizar mi periodo termine en el equipo ministerial”.

No todas las iglesias tienen pastor, sino Obreros que ostenta un *habitus religioso* intermedio que cumple la función de producir, reproducir y distribuir los bienes de la religión, no oficia sacramentos, tareas exclusivas del pastor. Otras comunidades religiosas tienen ancianos, figura que dista del tipo pastor-rebaño.

El anciano tiene mínima incidencia en la iglesia quichua urbana porque en la jerarquía del liderazgo el poder tiene el pastor que cuestiona la tradición, prácticas, narraciones y saberes del pasado encarnados en el *amauta*. En la iglesia Alianza “El Tejar” existe el anciano, hemos observado que nadie de los feligreses y líderes se acercan a pedir consejos antes de viajar, o los jóvenes conocer los relatos, mitos de la comunidad, entre otros, una práctica que vive procesos de revitalización en el campo fuera de la religión evangélica, ya que el pastor detenta todo el poder. En el imaginario del creyente la imagen del anciano pervive, y lo trasladó al pastor, a él acuden a pedir consejos los jóvenes, casados, mujeres.

Los quichuas especializados administran los bienes de la religión en la ciudad, mientras el rebaño rural era poco letrado. Empero, en la creencia urbana pervive la periferia en relatos, narraciones, consejos, relaciones de parentesco que vinculan al ser humano con todo. El relato del mito andino el cóndor y la mujer, la laguna de Colta, *jatun aya*, *hualaj tunguri*, entre otros, son relatados por los abuelos construyen imaginarios, significados, sentidos. Los abuelos circulan esa “visión cosmológica del mundo” a sus nietos, ellos conocen por la palabra, lo andino coexiste con la ciudad, y buscan vida, en el *chaupi*, lugar de coexistencia de opuestos.

El protestantismo evangélico está basado en la Biblia, el tipo pastor-rebaño del mundo hebreo, domina en su narrativa, erige una religión monoteísta de un Dios castigador y pueblo obediente. Éste último es una imagen perpetuada por el cristianismo junto a ese Dios su amor manifiesto en Jesús, quién es “*Apunchij Jesús*”. El *Apunchij* a los ojos del Puruhá es nuestro amo nos castiga, exige pagos (Aguiló, 1985: 97) es su representación de las fuerzas oscuras de explotación y psicosis social en nombre del Dios blanco, el “*Apu Yaya*”. El nuevo quichua urbano lo concibe sin este peso histórico.

El pastoreo, la *chacra*, cuidado de la familia y los animales domésticos son acciones continuas, vinculadas y “sagradas”. Ninguna actividad es superior a otras, sino complementarias entre ser humano y naturaleza, es simbólico y ritual. Borrego, ganado,

asno traídos por la Conquista se integró y eliminó a la alpaca y llama de los Incas, y de la fauna del quichua-puruhá.

El pastar borrego andino es analogía del mundo hebreo-bíblico, una analogía con una diversidad de significados, en la dimensión de la palabra, el oficiante *runa* relata su experiencia de pastorear en su comunidad o repite los relatos de sus padres, este texto propio o no, es el hilo de percepción, vinculación e interpretación de las Escrituras con el pasado, un pasado de la memoria que se actualiza en el relato y en la ciudad. Es una ciudad experimentada entre la Biblia, el relato del campo, un relato de imágenes del pastor y la oveja significan, sentidos y devenir cotidianos. Los asistentes al templo son heterogéneos, y sin experimentar la tarea de pastar ovejas, el quichua se identifica con el tipo pastor-rebaño. Es ahí donde la palabra (signo) inicia significados, imaginarios y fija en el creyente la obediencia hacia el pastor, quién recibió de Dios la tarea de cuidar el rebaño. Su palabra se equipara con la de los ancianos del pueblo, sus rezos de sanación igualan al *yachajy* el saber religioso induce al control total.

Un control y dominio basado en la Biblia con la palabra, tiempo, espacio inicia prácticas, ritualidades y *habitus* religioso y social. Los diáconos median y ejecutan las decisiones del pastor que toma la última palabra en todo. Esto no es nuevo es similar a lo rural, la palabra final es del anciano, todos aportan para su pronunciamiento. El feligrés le faculta de ese poder al pastor. La coexistencia del centro con la periferia en el “tercer espacio”, *chaupi* por la palabra vinculando al ser humano, al tejido social y al *cay pacha*. Un rezo, una canción en quichua, castellano del *runa* es contar de sí, para sí y para otros, de milagros, saberes y prácticas en una producción de sentidos nuevos cada día, usando medios como la música, la radio, rezos, entre otros, así la vida es ritual y simbólico tejido por la “visión cosmológica del mundo”.

Pastor, obrero tienen un lugar privilegiado en la estructura del liderazgo. Los ancianos cumplen la función de respaldar, cuestionar al liderazgo joven, es una figura paternal por su experiencia acumulada. Los diáconos ejecutan las decisiones del pastor, obrero, anciano, según la iglesia, son los inexpertos de la estructura. En el caso, de la iglesia Alianza “El Tejar” mencionamos más arriba el proceso eleccionario de diáconos. El recorrido en la estructura aliancista descrito mostró el ascenso de Pedro A., en la estructura del liderazgo está vinculado al “capital simbólico”: dinero y educación, y buen testimonio. Esto se evidenció en la última elección de diáconos de la iglesia el Tejar

(2011), que entre los candidatos presentados por el pastor a la asamblea fueron personas que cumplían una de sus enseñanzas recuerda Luis C., [...] *Pastor yachachishca caimun yaicushpaca yachaihuanpish, cushquihuanpish, tiempotuanpish, trabajana nishpa* [...] ¹²⁸. Él no cumplía con el requisito del dinero para servir a Dios y la comunidad. Dinero para aportar en infortunios de algún feligrés, arreglo de la iglesia, visitar las casas de los hermanos, asistir a reuniones de la iglesia, reciba o no alguna responsabilidad necesita dinero para sostener la iglesia, además conocimiento, tiempo y vida ejemplar. En cambio, en el campo el buen testimonio (vida ejemplar) era suficiente recuerda José Ch, él no es parte del liderazgo como anciano.

No toda elección produce alegría sino desilusión. Manuel S., deseaba ser Presidente (Primer diácono) y no quedó en nada. La comunidad religiosa eligió a otro (Manuel Ch.), es cuando los rezos, la palabra, eliminan esas tristezas y cohesionan al *ser* en nombre de Dios. La palabra representa esperanza, elimina dolores temporales, reprime aspiraciones personales en la frase “fue voluntad de Dios”. La palabra inicia feligreses, dominados y activos por actos e interactúan con la Biblia, un bien del poder religioso. Una interacción continúa de signos sociales (indígena-religión), relacionados con lo holístico y cosmológico, por el “milagro” de eliminar las tristezas, diferencias y aceptar la realidad, la voluntad de Dios, visible en los votos. Por tanto, el pastor interpreta la Biblia, reza y aconseja al devoto (cuida al rebaño a nivel espiritual), a su vez el diácono realiza actos no especializados: recoger la ofrenda, preparar la santa cena, ayudar en la preparación de alimentos para reuniones y fechas especiales, entre otros, su cumplimiento son retribuciones a Dios por la vida, familia, es la reciprocidad hacia Dios y a la vez son demandas por prosperidades; una vinculación continua del mundo material y espiritual.

La continuidad, vinculación de todo hace del quichua un ser “religioso”. Los rezos, los consejos al afligido, es ejercer el poder dado por el pastor en acciones reducidas, usando la palabra. Es un *continuun* de acciones realizados por el indígena-diácono, para quién el limpiar la iglesia o rezar en la casa de un enfermo es hacer todo, ese acto es la totalidad de la religión. Grimaneza G., de Pueblo Nuevo-Chimborazo, no es parte de la estructura jerárquica del liderazgo, [...] me siento feliz limpiando la casa de Dios, así sirvo a Diosito [...] todos los lunes, sin falta hace dos meses [...] allá [me indica el altar] oro por mi familia [...] cambio las flores secas [...] debemos cuidar la casa de Dios como

¹²⁸Pastor ha enseñado que al ingresar acá (diaconado) con conocimiento, con dinero, y con tiempo hay que trabajar

nuestra casa.

Pastor, diáconos, feligreses, como Girmaneza G., interactúan en un círculo sin fin de actos, acciones, palabras que vinculan al ser humano con la iglesia, un campo de relaciones y disputa poder “lucha de sentidos”, ubicación social, político y religioso. Unos son especializados otros no, en ese accionar ocurren rupturas y provocan los “puntos de fuga” que activan el perdón como antídoto para la culpabilidad. Culpa y perdón son “dispositivos” de control y dominio circulados por el cristianismo; y son sus “bienes religiosos” máspreciados porque une el interior con el exterior (cuerpo-espíritu), dualidad que intenta superar la vinculación entre las reciprocidades y relaciones de parentesco tejen la vida social y religiosa del quichua. Es este tejido basado en la paridad complementaria re-significa la dualidad cristiana como una totalidad sin rupturas el estado del espíritu, corazón, pensamiento se refleja en la vida y su entorno cotidianos.

Resumiendo, los bienes y sus oficiantes estructuran una estructura “invisible” e ideológica amalgama voluntades, sentidos y matrices culturales. Reciprocidad y relación de parentesco se acomodan para activarse en “los puntos de fuga” y moverse entre los “dispositivos” de control: culpa, perdón e individualización del indígena. Las matrices culturales acompañadas por la palabra servirán para su ubicación, vinculación y vivencia de la religión desde sus singularidades. Perdón y gracia de Dios no existe en la práctica religiosa del *runa* evangélico, sino las demandas, rezos, ofrendas y reciprocidades entre divino y el devoto.

El acto de servir a la comunidad es rotativo, en la periferia, todos sin excepción algún momento serán comuneros¹²⁹. La condición económica, estado civil, creencia religiosa, educación no son los filtros, sino servir a la comunidad es irrenunciable. Cuando el esposo no puede por su trabajo en la ciudad, la esposa asume esa responsabilidad. En cambio, en las iglesias evangélicas por su contacto con la urbe toma sus signos y los incorpora a su realidad. La mujer del pastor no puede reemplazar en las reuniones, el pulpito a su esposo, mientras las esposas de los diáconos, los puede reemplazar sólo en las reuniones.

¹²⁹Comunero, dirigente de la comunidad, es la persona que tiene bienes (casa, terrenos, animales) en la comunidad. Elena P., de Achupallas tiene bienes en Colta-Chimborazo y fue elegida en la elección del 2011. El bien da poder social e inclusión en la comunidad donde es forastero. Más arriba se mencionó acerca del sistema de turnos fusionado pervive en la actualidad con la ley de comunas.

Educación y prosperidad económica son añadidos a los requisitos de bautizado en agua, casado y “buen testimonio”. Por ende, el liderazgo en las iglesias evangélicas es un medio de poder y reconocimiento social, “lucha de sentidos”, exclusivo sólo para los que cumplen los requisitos para ser diácono¹³⁰ (laico). Una exclusividad que forma un círculo de poder religioso inaccesible para la comunidad y que muchos morirán sin ser parte del liderazgo de su iglesia. Por tanto, el servicio rotativo de la periferia no existe entre los evangélicos de la metrópoli. El poder religioso evidencia que la tutela de los “bienes religiosos” está en manos de pocos (minoría) y no para todos (mayoría).

Los laicos, pastores no sólo se clasifican según rico, pobre por casa, terreno, dinero, hijos, sino que añaden el “capital simbólico”: títulos académicos es su medio de diferenciación del “otro” quichua en posición y escala social, económica y religiosa. Es su “interés práctico” que títulos de pastor, licenciado, ingeniero, anteceden al nombre. Esto es nuevo y se mezcla con el rico de bienes, mayoría son de educación básica. No sólo es “interés práctico” en el espacio conflictivo, diverso y heterogéneo, sino “lucha de sentidos” o en su defecto es el *causay mashcay* en el *chaupi*, de oposición complementaria que el *runa* percibe, usa y deviene en significados de identidad, diferencia y alteridad vinculados al *ayllu* y la “visión cosmológica del mundo”.

El rico, *charij* y su *ayllu* tienen recursos para cuidar, mantener, acumular su poder simbólico en el *ayllu* y en la religión, que el pobre, éste buscará por cambiar su realidad y acentúa lo conflictivo. Ahora bien, la especialización-profesión fragmenta al liderazgo en pastores y laicos en cuatro grupos: el primero con título universitario y próspero; el segundo sin estudios y prósperos, un tercero sin estudios y pobre y un cuarto con estudios y pobre. Y disputan poder e identidad y singularidad en su *ethos*.

En cuanto, a los devotos son la mayoría, su economía es de subsistencia, y está dividido así: los analfabetos, a este grupo pertenecen los ancianos; el segundo segmento más grande son los que dejaron los estudios (escuela, colegio, universidad) por razones como: matrimonio a temprana edad por embarazo, falta de recursos, ausencia de apoyo de la familia. Los pastores, líderes o diáconos salen del grupo de los devotos.

La *minga* para cocinar, limpiar la iglesia anula temporalmente los títulos y

¹³⁰Diácono término que surge de la interpretación de los siguientes textos de la Biblia (Hechos 6,1-7; 1Timoteo 3,8-13). El diácono se dedica a servir a Dios en la iglesia, sin remuneración alguna, y dedica tiempo, dinero, educación a la comunidad religiosa. Ese es su acto de servicio.

ubicación social. El diácono-feligrés elegido por el poder y la comunidad religiosa, pasa¹³¹ de un estado de asistente a participar en: santa cena, matrimonios, quince años, reuniones de planificación, retiros, visitas a las casas, entre otros. Son actos de reciprocidad y servicio a la comunidad. Un servir a la comunidad siendo diácono denota ubicación social temporal que termina con el periodo y vuelve a ser un participante. Ser diácono o participante no es un estado final, sino lugares de la estructura que el *runa* por su movilidad la re-significa, es cambiar a otros lugares ligados al reconocimiento social. Todo se vuelve temporal en el rito nada está fijo, sin pretender decir la ausencia de conflictos, los hay, es disputa de sentidos, es *causay mashcay* en la iglesia. La anulación ocurre en el acto de servir a Dios, es el ser “Supremo” quien “purifica” al ser en esa búsqueda de sentidos, usando y significando para sí y para otros el servir a Dios.

La presencia de diáconos, pastores dignifica las reuniones, especialmente los matrimonios, dónde los mejores lugares y platos de comida son, para ellos, ya que, reside lo sagrado, son los elegidos de Dios y si están en su rito o en su casa, está Dios. Por eso, el anfitrión les separa la mejor comida y asientos, es reciprocidad de presencia y significa servicio a la comunidad. Esta acción activa la reciprocidad del perceptor con rezos, palabra, regalos, actos voluntarios, lo honra. El reconocimiento social, hablar bien, palabra están vinculados, actos sin fin, y obligatorios, de hablar y quedar bien ante el otro, significados, ligados al *causay mashcay*. Una coexistencia de opuestos y complementarios. Son correspondencias, a ser devueltas entre actos y palabra que buscan la paridad complementaria en contextos urbanos.

Ahora bien, qué pasa con la idea de servir a la comunidad en las iglesias, cooptada por la religión evangélica por la noción “servir a Dios”. Dios reemplaza a la comunidad de *ayllus* y ésta por la comunidad religiosa-iglesia. Los miembros no pierden su singularidad, pertenencia al *ayllu* y comunidad. El Dios occidental exige ascetismo del pastor, laico y feligrés para su servicio. Plegarias, lectura de la Biblia, canciones, reuniones, ayunos, santa cena serán ritos irrenunciables para cuidar su “testimonio”. Pablo M., asistió a un concierto del mundo (para el evangélico es el lugar malo, el pecado, donde está la vida pasada de alcohol, mujeres, fumar, bailar) y su sanción fue tres meses sin servicio a Dios y la comunidad, en ese tiempo recibió

¹³¹Es un paso que implicará conocer sus funciones según las clases de capacitación dictadas por el pastor basadas en la Biblia (1 Timoteo 3:8-13)

instrucción¹³². El testimonio, *habitus* de vida, se convierte en un bien preciado para los líderes, en cambio la práctica de la juventud es otro significado porque Dios es bueno y perdona, su forma de vida cuestiona al fundamentalismo religioso, esto requiere otro estudio más profundo. El servicio es a Dios y a la comunidad es: hombre-mujer, paridad complementaria. Y es “sagrado” que impide aplicar las sanciones del campo-profano, por eso se vuelve conflictivo, “lucha de sentidos”. Juan O., de Cebollar, educación primaria y comerciante de carros,

[...] en la iglesia es duro servir a Dios, en el campo se corta el agua, pago de multa obligamos a la gente y cumplen con las cotas mensuales, [...] acá no sé qué hacer [...] pedir de favor, rogar pero no están haciendo para mí sino para Dios [...] [en tono de frustración dice], pastor, hermanos que hacemos para que la gente asistan a la iglesia, ofrende y los diáconos vengan a las reuniones.

[A estas palabras, Marcelo T., de Cacha, primaria y económicamente próspero respondió]

[...] hermano Mañito en el campo se multa [...] se hace esas cosas, acá es la ciudad y son cosas de Dios [...] bien sabemos que en todo lugar solo poquitos, dos o tres hacen las cosas y no todos [...] no se desanime hermano vamos adelante sin desanimar.

En cierta medida, la “masa” de los feligreses para el poder tiene poco “capital cultural”, “simbólico” y económico, y nunca serán líderes. La religión no sólo es un lugar de reproducción social de la exclusión de las mayorías por las minorías sino que manifiesta las tensiones y conflictos, “luchas de sentido” de los fieles es desde su lugar sostienen, re-actualizan, re-significan en sus prácticas, rezos, y encuentran significados y sentidos de “buscar la vida” en la ciudad con característica compleja, diversa, sin un rostro definido, hemos intentando ubicar al *runa* de Chimborazo en ese lugar, su nuevo hábitat, vive experiencias plurales, individuales y colectivas en su contenido representan los momentos alterados devienen en un orden temporal.

Es un *pachacutic*, nueva vida, tiempo, espacio de lo andino y occidente, dos opuestos, coexisten en el *chaupi* ocurre todos los días el “milagro” de un rezo contestado, esposa, hijos, familiares, superan dificultades, o volvieron a la vida, esas experiencias significan “oportunidades” de vida, señales divinas, guían en su búsqueda de vida “*causay mashcay*”, por eso reza, lee la Biblia, va a la iglesia sólo o con el *ayllu*, es vinculación entre lo relacional, holístico y cosmológico.

¹³²A esto llaman disciplina, cada iglesia tiene su método, y funciona como un medio de purificación que finaliza con una oración pública y regresa al servicio. Casi como la justicia indígena sin baño, sin ortigas, encierros sino un tiempo de consejo, terapia para el alma no alejado del *ayllu* sino del pulpito.

La Biblia, los ritos e imágenes circulan por la palabra es una radiografía del pensamiento y los sentidos, saberes, miedos, triunfos, fracasos del *runa* en la ciudad, ella junto lo paralingüístico, kinésico y el tiempo perciben, el mundo, la vida, Dios, los problemas, los significan, se encuentran a sí mismos y producen en lo cotidiano nuevos textos y sentidos que no son definitivos, es el mundo del sentido. En el próximo capítulo veremos la materialización del tejido social en ritos religiosos lugar de la comunicación intercultural, conflictivo, de la diferencia de usos y significados del quichua en su devenir cotidiano, en Quito.

Capítulo Dos

RITOS RELIGIOSOS Y MATERIALIZACIÓN DEL TEJIDO SOCIAL

Diospaj Espirituhuan cashcata ricuchin Ovejaca [...] contactopi cajpica gordoyanga, ashtahuan alaja oveja ricuringa chansllatajmi crijcunatapish ashahuan mirachinga, crijcunapaj ñaupajpi alli causanga Dioshuan alli causashcatami ovejaca ricuchinga... Bibliapi japishpa... ricuchishpa saquirca¹³³ (Juan A. de Colta-Chimborazo)

Oveja, Espíritu de Dios, Biblia y Dios, símbolos de occidente, ocupan su lugar en la vida del quichua-puruhá, les da otros significados en la dimensión de la palabra y practicas culturales, a partir del “capital simbólico”. Para él es válido que la oveja “materialice” al Espíritu de Dios, la vida del pastor ante Dios, es arquetipo del devoto, su estado físico y crecimiento numérico. Este proceso de apropiación y re-significación en la ritualidad evangélica cómo ocurre la materialización de las matrices culturales, la identidad, singularidad y diversidad de *ayllus* con sus hablas y prácticas, ya que, el cristianismo es individual, universal y niega su validez. En esta diversidad de símbolos, significados, qué papel juega la vestimenta, la danza. Son las inquietudes que guían este apartado.

2.1. Articulación y tensión entre distintas matrices culturales y ritualidades religiosos

El *ayllu*, la comunidad y los añejos están vinculados por la reciprocidad, las relaciones de parentesco y la *minga*. Una vinculación dinámica entre matrices culturales incorporados y actualizados en el *runa* por las prácticas, a través de la palabra remite al *ayllu* y sus desdoblamientos sociales en el espacio religioso.

Canciones, rezos, interpretación de la Biblia, ofrendas, regalos median la comunicación entre Dios, el quichua y con su *ethos*. Esta mediación con lo divino y lo social, ocurre porque los ritos significan la solidaridad, su función es cohesionar al feligrés con el grupo y media la comunicación con la divinidad. Su repetición es la

¹³³“La oveja indicará que está con el Espíritu de Dios [...] si está en contacto engordará, se verá oveja mas hermosa a sí mismo a los creyentes aumentará, vivirá bien ante los creyentes que está bien con Dios demostrará basado en la Biblia nos dejo enseñando”

práctica de actos, acciones sagradas incorporados en la vida. Todo acto es sagrado individual, colectivo y vinculan con la totalidad, en otros términos es cosmológico, holístico y relacional.

Los ritos evangélicos tienen su función social de cohesionar al *runa*, es un tramado de símbolos, códigos, dogmas, emblemas y un relato universal y salvífico circulados por el oficiante basado en la Biblia, instrumento que norma, disciplina y da una referencia del mundo; a una comunidad diversa en prácticas, saberes, y sentidos vinculados por la paridad complementaria que relaciona al *runa* en el *pacha*, lugar de coexistencia, por más de un siglo, lo evangélico y lo andino. Las matrices culturales se materializan en la ritualidad y en el *chaupi*, no sólo en términos de género, como mencionamos en el primer capítulo, sino en tiempo y espacio cotidianos conflictivos.

La ciudad se enfoca a la individualidad, al desarrollo negando signos, actos y relatos del pasado. El quichua busca la actualización de esos signos en su iglesia. Esta división *per sé* del mundo en la ritualidad evangélica, los dos coexisten cada uno con sus particularidades en un “tercer espacio” *el chaupi* dónde lo fijo y lo móvil tensionan en la comunicación entre el devoto y Dios.

La tensión ocurre en las matrices culturales durante los ritos: matrimonios, bautismos, quince años, ordenación de pastores y festivales. Rituales de presencia masiva materializan subjetividades (regalos, dinero, actos y acciones individuales y comunitarias), vinculan la intersubjetividad del quichua en dos dimensiones: *ñucanchij*-nosotros intersubjetivo del indígena de su comunidad, y *ñucanchippura*-solo entre nosotros, intersubjetivo que excluye a “otros” indígenas y mestizos, con las matrices culturales (relaciones de parentesco, reciprocidad, *minga*), entre los pueblos quichuas. Pues, es diferente al nosotros en castellano que es (nosotros) ellos y nosotros dentro de un grupo.

Nosotros-*ñucanchij* y solo entre nosotros-*ñucanchippura*, dos manifestaciones comunitarias opuesto al nosotros-otros del poder, acentúan identidad, diferencia entre quichuas al interior del protestantismo. Esta identidad es en plural “[...] son el resultado de interacciones que generan identificaciones por adscripción y pertenencia y un profundo sentido de lealtad simbólica que opera en espacios colectivos más pequeños e inmediatos como los grupos familiares”¹³⁴. Identidad es construcción plural, visible en vestuarios, dialectos-hablas y prácticas singulares: social, política y cultural que son un

¹³⁴Guerrero, P. *La Cultura – Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Ediciones Abya-Yala, 2002. Pg. 111.

“hilar” continuo entre la comunidad y lugar de origen, pasando por la familia-*ayllu*, hasta la iglesia que asiste. Estos tres “hilos” forman la identidad indígena matizadas por el lugar de origen (periferia), viven más de cinco años en Quito; y los nacidos en el centro, en cambio sus padres fue en la comunidad (*llajta*-tierra¹³⁵).

La estructura social y construcción de identidades se complejizan con los matrimonios del indígena con el mestizo (otro) algo nuevo para el pueblo Puruhá, no así para el pueblo Otavalo, que ya es normal por ser *mindale*-comerciantes por el mundo, aunque en el caso de María S., de Agato-Otavalo, “[...] *Ñuca Jaimito cazarca mishaguhuan yapa trabajumanta, huacaita, hucani chaita yuyarishpa, ñucamunta chashna causan, apanacushpa causanajun mana cazaran [...]*”¹³⁶. Culpa, tristeza son sentimientos generados por la elección del hijo que convive con una mestiza cristiana. Es inevitable en la interacción de culturas y los “esencialismos” no vivan una ruptura que origina “mestizajes”, sino una heterogeneidad marcadas por la singularidad esta nueva generación quichua evangélica radicada en la urbe.

A esto sumar la idea de arriba/abajo¹³⁷, cerro/valle¹³⁸ complementarios provocan la exclusión estratégica y ubicación social del “otro” indígena, otredad. El lugar de nacimiento el campo, matrimonios entre indígenas o con mestizos tejen la vida social vinculada al *ayllu*-familia, matrices culturales y creencia religiosa. Un vínculo dónde el “capital simbólico y cultural” ocupa su lugar y tensiona la ritualidad del quichua, en Quito, y en la religión evangélica, dónde la identidad se materializa en ritualidades.

Identidad y diferencia espacial, cultural y social no son opuestos, sino complementario exteriorizado en ritualidades evangélicas. Identidad-diferencia, igual que *hanaj-ura* son parte de la totalidad. Es una continuidad en la religión porque circula en quichua configura relaciones, media en la ritualidad con los signos urbanos.

Las tensiones sociales, económicas y culturales dejan las relaciones de los *ayllus* incómodos, en matrimonios se visibilizan ese sentimiento, las intersubjetividades del quichua: *ñucanchij*-nosotros, *ñucachujpura*-solo nosotros, y la capacidad económica de los *ayllus* para cumplir las demandas de los padres de la novia y de los invitados.

¹³⁵En el imaginario del quichua la *llajta* tiene la connotación del campo, la *Pachamama*, lugar de escases, pobreza, ausencia de los bienes del desarrollo.

¹³⁶“Mi Jaimito se casó con una mestiza por mucho estar trabajando, llorar y lloro al recordar, que por mi vive así, convive no se casa todavía”

¹³⁷Arriba/abajo: arriba en quichua es *hanaj*, abajo es *ura*. *Hanaj/Ura* se usa en la ubicación espacial y territorial. “*uramanta cani* = soy de abajo del sur”, “*hanajmanta cani* = soy de arriba del norte”

¹³⁸Cerro-valle (*urcu-ura*) (arriba-valle) es otro uso de ubicación espacial y territorial.

[...] *budapajca ñuchachijmanca umamanta chaquicamami churachirca ñuca caishuj ushushicunamanta yaya mamacunaca. Noviatapsih churachina vestidohuan. Shinallatij micunata ishqui punlla cararcacuna, cai ñucanchij huasipi yanushpa. Ñuca invitadoscunapaj minishtini parqueaderota, ñuca ushushipaj compañeroscunapajpish. Caicunatami yaya Pedro, mama Rosa, mañani Diospaj shutipi* ¹³⁹ (Alberto D, de Guamote-Chimborazo)

[...] *Taita Fernando, mama Manuela, charijcuna cashpachari chaíta ruracacuna, ñucachij pobrellacunaca mana chashna rurapashunchu, cancuna sabadota caraichij ñucachij imalayapish rurashun cai último churimanca domingota budapaj caraita rurارشun* ¹⁴⁰ (Rosa B., de San Virgilio-Chimborazo)

Es el encuentro de dos comunidades de Chimborazo con diferentes prácticas, el padre de la novia demanda desde su experiencia pasada (en el *runa* toda vivencia es una experiencia de ayer, que se vuelve presente en la palabra). En el caso de Alberto D, recuerda a los nuevos consuegros, sus antecesores le vistieron cuando se casaron sus otras hijas, eso debe volver a repetirse con su última hija, por eso pide: parqueadero (para sus invitados), vestir a la novia con velo, signo de la modernidad, (El vestir a la novia para el rito del matrimonio corresponde a la familia del novio, con velo o vestuario andino).

El ser rico o pobre (*ricocashpa-pobrellacuna*) determina actos “en mi condición de pobre haré la boda” responde la madre del novio. Disputa y afirmación social, económica, “lucha de sentidos” se trasladan al número de asistentes, comida y los regalos. Comida y regalos, dos signos, reflejan no sólo reconocimiento y aprecio, sino la cantidad de vínculos del *ayllu* con otros *ayllus*, religiosos y sociales de los novios, de sus padres y su *ayllu*. Los padres y los novios quedan endeudados con los asistentes y ellos deben devolver (reciprocidad) con o sin invitación. Es una regla moral que impone el *ayllu* a sus miembros, siendo un círculo sin fin.

Alberto y Rosa dialogan en lo conflictivo, es una “lucha de sentidos”, identidad, diferencia (representadas en prácticas y demandas de cada comunidad), género (la mujer al poner en común su palabra con el hombre ocurre la diferencia, lugar de negociación, de cumplir con las demandas desde su condición y no las del hombre) y lo

¹³⁹[...] Para la boda ustedes deben vestiros de la cabeza a los pies como nos vistieron los padres de los esposos de mis otras hijas. A la novia darle el vestido. También dieron de comer por dos días cocinando en nuestra casa. Para mis invitados necesito parqueadero y para los compañeros de mi hija. Papa Pedro, mama Rosa todo esto pido en nombre de Dios [...] - Es la solicitud del padre de la novia a los padres del novio para la boda. (Fernando y Manuela, padres de Erika D., que se comprometió con Pedro A).

¹⁴⁰[...] Papa Fernando, mana Manuela, siendo ricos habrán hecho así, nosotros pobres no haremos así, ustedes den de comer el sábado, nosotros haremos como sea por este último hijo el domingo de boda daremos de comer - Respuesta de la madre del novio (Pedro y Rosa padres de Pedro A)

relacional de los *ayllus* que se unen en el reconocimiento social de sus hijos. El *causay mashcay* abarca estos diálogos antes y después del matrimonio, una totalidad.

Ritos y matrices culturales están vinculados al pasado, en narraciones y prácticas, que construye y circula una ritualidad diversa. Una diversidad religiosa diferente a la religiosidad popular¹⁴¹, ésta es evangélica, para Bastian es una continuidad de la católica. Los quichuas adoptaron los signos evangélicos en su momento representó un ascenso y reconocimiento en la estructura social¹⁴² Se adhirieron al mundo evangélico, dejaron el alcohol, accedieron a la diversidad de rituales masivos gratuitos, el ser evangélico representaba un cambio de vida en la comunidad, garantizaba un trabajo en la ciudad porque ya no bebía, signo de pobreza y estigmatización del *runa*, sin embargo no cambió su lugar en la estructura social hegomónica.

Montañas, ofrendas, libaciones, la luna, el sol, signos y símbolos del panteón religioso andino pervivió en el catolicismo y en su impericia para evangelizar construyó iglesias en los centro ceremoniales indígenas¹⁴³, y colocó santos con nombres y patronos conocidos del *runa*. El protestantismo evangélico arrasó fiestas, compadrazgos (para las indagaciones con la teoría de la conspiración o *continuum sociológico secta-iglesia*), y privilegió el uso del quichua para evangelizar, según el misionero “es el idioma del corazón y ese habla Dios”. Con la Biblia en quichua, la luna, el Chimborazo, y otros símbolos del panteón andino son re-significados como creados por Dios, esto reproduce el quichua en la interpretación de la Biblia y asume ser sus hijos.

Ritualidad y dogmas controló el misionero, entregó todos los bienes religiosos al pastor quichua, quién reprodujo un patrón ascético en campañas y festivales, sin embargo la irrupción de la danza y el auge de los coros de damas provocan cambios en los fines de organización, uno de ellos será comercializar el festival y todos sus signos cambian a signos de consumo del mercado religioso. Pastores, cantantes, coros de damas, danzas y apertura a la música urbana¹⁴⁴ serán los atractivos para su consumo.

¹⁴¹Religiosidad popular es la práctica religiosa y sincrética entre el catolicismo y la creencia popular.

¹⁴²El ascenso en la estructura social, no ocurrió, el quichua evangélico del campo o la ciudad vive en la economía de la subsistencia. Tampoco el desarrollo entre los quichuas evangélicos por la prohibición el a la universidad, por el inminente fin del mundo y venida de Cristo. Los bienes de la Unión Misionera quedó para la COMPOCIECH, que es administrada por pocos, esto en Chimborazo; mientras en Quito la FIERPI es un botín de poder religioso y político.

¹⁴³La iglesia de Balabanera, primer templo católico construido en Chimborazo, está edificada sobre los cimientos del centro ceremonial quichua tiene como fondo el Chimborazo, rodeado por montañas, junto a la laguna de Colta.

¹⁴⁴Música urbana, es la interpretación del hip hop en los festivales, conciertos o campañas evangélicas.

Este nuevo orden, *pachacutic*, de la ritualidad es autogestión de la iglesia evangélica en Quito, para comprar un terreno, terminar de construir su templo, entre otros. Los feligreses son de economía de subsistencia, poca práctica en diezmar, ofrendar, por el paternalismo religioso, todo gratis, empuja a las iglesias, con algunas excepciones, que no paguen un mensual al pastor como el caso del obrero, citado en el capítulo uno, en ocho años de servicio a la comunidad.

“[...] el festival es un negocio [...] es cansado, el último festival me que hasta la dos de la mañana, a esa hora canto mi mujer [...]”, señala José C, de Punin-Chimborazo. Él es parte de los nueve mil quichuas, en tres noches, dinamizan un negocio de entradas, comida, producciones musicales, es un mercado de consumidores cautivos. Su organización es rotativo por los miembros de la FIERPI, regula todo, recibe un porcentaje de cada entrada, y sus no afiliadas también lo hacen, en las mismas fechas.

Ninguna ritualidad es aislada, pasiva, no está exenta del acto de suprimir signos de un lado y del otro más bien origina otra, existe un poder creativo, en un nuevo espacio con límites “frágiles” y enunciaciones de subjetividades. Este espacio es iniciado por el *runa*, en prácticas y ritualidades, dónde están sus matrices culturales, memoria, identidad.

Una ritualidad es disputa y tensión del *runa* entre su devenir y su pasado (narraciones y prácticas ancestrales) ese pasado-*ñaupa pacha*, connota pasado que está en su presente *cay pacha* o *cunan pacha* en sus ojos no a sus espaldas, es circular y no lineal, dicho de otra manera, el pasado tiene peso en el presente cotidiano. La narración es “a-temporal”, vive en la mente del autor. Se hace presente y se materializa por el habla, su enemigo es el tiempo y el olvido. Un presente desde la narración inicia imágenes, sentimientos, en el pasado. Este presente atrapado en “tiempo-espacio-olvido” del lenguaje humano, empleado por el autor que sólo dice y usa del mundo de signos para contar una historia, un mundo opuesto al hegemónico, y se identifica el *runa*. Tiempo-espacio-olvido devienen con el ser humano y éste en ellos¹⁴⁵.

El rito religioso del quichua está atravesado por la memoria, narración y relatos que vinculan al ser humano con lo inmanente representado en la cruz, Biblia, canción o un rezo. Estos signos son parte del panteón imaginario y religioso del quichua, en Quito. El rito definimos como un campo y lugar de signos e imágenes, materializan la subjetividad del *runa*. Este aspecto tiene el rito de activar ese mundo subjetivo y vincula

¹⁴⁵Ricouer, Paúl. *Memoria personal y memoria colectiva*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., Buenos Aires, 2000.

los bienes religiosos (manipulación o circulación) con las matrices culturales, que permite buscar vida, *causay mashcay* en la ritualidad relacionado con la vida cotidiana, sentidos, a partir de “una visión cosmológica del mundo”.

Así, el rito no solo es cohesión social-Durkheim- sino es un campo conflictivo, “lucha de sentidos” en términos andinos: “*causay mashcay*” legitimada por las prácticas del quichua en la matriz cultural, el *ayllu*.

2.2. Campañas, Festivales y conciertos de música cristiana: ritos masivos

El protestantismo utilizó las campañas evangélicas para su expansión desde la comunidad de Colta-Majipampa hacia la provincia de Chimborazo, en la década de los setenta del siglo pasado. Las campañas eran eventos masivos, un encuentro de poderes ¹⁴⁶ citado por Susana Andrade. Dios es la respuesta a la pobreza y toda exclusión social, política del “salvaje”¹⁴⁷ esta imagen y mirada del poder acciona todos los programas y los medios del aparataje religioso para modernizar al quichua e insertarlo en el capitalismo: Biblia, radio, medicina, educación. Signos que desarticuló el pasado, practicas culturales y religiosas, según los textos de la teoría de la conspiración, *continuum religioso*; y sembró en su subjetividad la culpa y el pecado.

La creencia y los signos del desarrollo son masificados en las campañas que perseguía el propósito de evangelizar con predicadores extranjeros¹⁴⁸ respaldado por medios de comunicación¹⁴⁹ y educación¹⁵⁰. Una estructura ideológica invisible a sus ojos del *runa*, sólo visible para el poder que inició una comunidad de evangélicos y

¹⁴⁶Meeting of powers-encuentro de poderes utilizado en la época por los antropólogos que vivieron entre los indígenas de Chimborazo, acerca de este tópico menciona Susana Andrade en “*Protestantismo indígena – Proceso de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Ayala, 2004.

¹⁴⁷Cornejo Polar, menciona que el debate por el sujeto y su identidad América Latina es muy antiguo con bases medievales basados “[...] [en] Aristóteles y los Padres de las Iglesia (*quitaban o daban la condición humana del indígena*) - que es, sin duda, el presupuesto de toda imagen de identidad: animal, salvaje, animal, hombre – o en mejor de los casos median escrupulosamente el grado, la magnitud y la consistencia de nuestra barbarie [...] la condición colonial consiste precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan” (Cornejo 13:2003).

¹⁴⁸Hermano Pablo, Luis Palau predicaron en la cancha de fútbol del Estadio Puruha y se convirtieron masivamente al protestantismo los quichuas. Ellos fueron financiados por misiones y ONGS.

¹⁴⁹En Colta está la radio AIECH-AM y FM, sus inicios financiada por la Unión Misionera Evangélica, Mientras la Radio HCJB es una misión evangelizadora usando los medios de comunicación, broadcasting.

¹⁵⁰En la comunidad de Colta-Majipampa funcionó la escuela fisco-misional Atahualpa que se cerró en 1973 por la ausencia de fondos desde la UME. Años más tarde iniciará la escuela fiscal Ricardo Descalzi.

excluyó al *runa* “pagano”. Esta lógica se diseminará en toda las comunidades por las conversiones masivas en las campañas evangélicas realizadas, según el calendario andino¹⁵¹: siembra, florecimiento y cosecha. Las conversiones masivas representaron al catolicismo pérdida de feligreses y demanda de alcohol en las cantinas. La duración de la campaña era de siete días, que Dios y el diablo se enfrentan, el primero ofreciendo salvación, comida, descanso sin costo (orden); el segundo bebida y problemas (caos).

El evangelicalismo conquistó al individuo para sus filas, mientras el devoto narra su evangelización al *ayllu* esto se replicó en cada comunidad de Chimborazo. El papel de cuidado realizó los medios de comunicación y otros signos creando un “paraíso” que se eclipsó con la salida de la comunidad quichua evangélica del misionero de Chimborazo a otras partes del mundo. El indígena se alienó, incluso perdió su esencia, sus prácticas culturales y simbólicas fueron arrancadas del imaginario religioso, un etnocidio, según textos “denunciantes”, “rotuladores” “sectas peligrosas” “lavado de cerebros” o la teoría de la conspiración. No obstante, para nosotros fue su táctica ante la estrategia del poder. Asistió a las campañas masivas, pasó del caos al orden desde la mirada occidental, aunque para el *runa* todo está vinculado.

Las campañas evangélicas y los festivales de música son lugares para la manifestación de lo comunitario y lo masivo. En los dos la religión moviliza al *runa* y su *ayllu*. Los festivales germina en el “molde” de las campañas, ninguna ritualidad es independiente o inicia por sí misma, es la suma de su antecesor y del nuevo, una diversidad de signos y símbolos devenidos en otros, dan sentido al *runa*. En el festival existe la danza, lo que no había en las campañas evangelistas, dónde el feligrés interpretaba canciones, la Biblia, y muchos se adhirieron, con comida gratis, lugar para dormir por cinco días. Mientras, en la ciudad, el festival es tres noches, paga: entrada y comida; es más música, danza, predicación, un “espectáculo” criticado por las iglesias fundamentalistas “para ellos no hay nada de cristianismo” recuerda Manuel Y., de San Juan-Chimborazo.

El oficiante presentó, en su momento, la campaña, y hace unos diez años circuló los festivales, en Quito, acto masivo como ritualidad. La asistencia, participación del devoto cambian la ritualidad en tradición, algo natural y habitual su existencia y creencia. El festival se enfoca en canciones, danzas para Dios (cada movimiento del

¹⁵¹Febrero, octubre, septiembre y diciembre son los meses de celebración andina en esos meses las iglesias realizan en la actualidad campañas evangélica y festivales de música cristiana.

cuerpo es sagrado) calificadas¹⁵² por tres noches, es un *ethos* dónde la religión reproduce la estructura social, jerárquica, mantenida y sostenida desde sus lugares como perceptores, productores de símbolos, significados plurales en la urbe.

La campaña persigue el fin de convertir al pagano en feligrés y sea miembro del *ethos* evangélico. Los festivales convocan unos 3000 quichuas evangélicos por noche entre viernes, sábado y domingo¹⁵³ en la iglesia Cordero de Dios “La Vicentina”¹⁵⁴ realizan concurso de danza y alabanza participan niños y jóvenes; mientras los adultos en coros (caballeros y damas). Canciones, ofrendas y exposición de la Biblia por el oficiante¹⁵⁵ existe en las tres noches. En las campañas están canciones y predicación y en los exteriores de venta de comida por los organizadores para autogestión del evento.

Ahora bien, como los actos rituales son repetitivos y creados socialmente, no existe un solo, actor la sociedad es actora y perceptora, acaece en otros tomando signos del pasado y del inmediato. Eso ocurre con la circulación de los conciertos-campañas¹⁵⁶, que es la reunión de los mejores intérpretes de canciones, danzas, más bien de los más famosos, mayor arrastre de feligreses para lograr ganancias. La competencia, premios, conciertos tensionan, estimulan a crecer-*wiñary* continuamente al quichua.

Festivales, conciertos o campañas asiste el feligrés con su *ayllu*-familia, el esposo acompaña a la esposa e hijos. Es posible que esposo o hijos no canten eso no impide su asistencia al rito. Es un rito conflictivo que cumple la función de regular tensiones, renovar las relaciones sociales al interior del *ayllu* con otros *ayllus*. Es significativo el rito porque es acto de presencia una de las formas de reciprocidad entre *runas* e iglesias. Reciprocidad, en términos comunicativos, del “universo invisible”.

La iglesia (X) realiza dos invitaciones: la primera es formal una carta con información del evento, además afiches, cuña radial; la segunda es compartir comida en

¹⁵²Calificación en ritmo, armonía, presentación, puesta en escena y mensaje son los elementos que puntúa un jurado selecto de profesionales, que son elegidos en la FIERPI.

¹⁵³Viernes, sábado y domingo desde las 19h00 es el inicio, sin embargo arranca a las 20h00 hasta 01h00. Es la dinámica de la ciudad que refuerza la costumbre del feligrés que a pesar de los incentivos de puntos llegan muy pocos, dónde deviene “cantamos y danzamos para Dios no para ganar”. Si pasa del tiempo el arrendatario del local le cobra un valor extra.

¹⁵⁴Es iglesia administrada por mestizos y alquilan por evento 1.500,00 USD y una garantía de 300 USD.

¹⁵⁵El oficiante es diferente cada nocheelegido porel organizadordel festival.

¹⁵⁶Conciertos-campañas se realizan por tres noches o sólo una depende de la capacidad económica para organizar. Aunque el quichua puede colocar una carpa en un estadio de futbol del barrio por tres noches hasta 02h00 a 03h00, práctica similar a su antecesor campañas evangélicas en algunas comunidades de Cotopaxi se amanecen es su ritualidad, “sacrificio vivo” para Dios privarse del sueño para cantar, rezar.

la reunión de la FIERPI a los líderes de las iglesias y los compromete. Es *caray*¹⁵⁷ (dar de comer) voluntario basado en el *ayllu*, su deseo, para que asista a su rito, a él y a su iglesia, él representa a la totalidad. Es un círculo sin fin, cada quince días antes del inicio del festival. La iglesia (X) queda en deuda con (Y) y devolverá en el festival organizado por (Y), que puede ser en uno o dos años.

La invitación con comida solo se ve en el convite para los festivales, es la fiesta cumbre del indígena urbano que relega a las campañas y conciertos. Una carta o llamada telefónica se invita a estas dos últimas. Empero asistir a una campaña de (Z) cuando está próximo el festival de (Y) es válido porque está dando para recibir en su evento. Son actos de reciprocidad continuos, relacionados por el *ayllu*, la comunidad religiosa, aunque hay casos que tensionan el *ayllu*, la iglesia (comunidad religiosa) y la reciprocidad al no asistir al festival a pesar de recibir comida, es signo de compromiso. No asisten por otros compromisos (matrimonios en la comunidad, festivales en otras provincias), o celos, egoísmo para que el otro *runa*, su *ayllu* y su iglesia no prosperen, es decir que no pase de *huajcha* (pobre) a *charij* (rico), en el sentido de posesiones materiales en la ciudad: terminar edificaciones, vender producciones musicales.

Estas prácticas tensionan el *maquipura*, entre-mano, de dar y recibir, en igualdad de condiciones y prestaciones totales maussianas, no hay muertos, sí lo asimétrico en lo subjetivo, ya que existe descontento, molestia,

[...] [Diácono] [...] *pastor, paicunapaj festival chayajpi ñucanchijpish ama rishun, imalaya ñucanchijpujman mana shamurca, [...]*
[Pastor] [...] *hijo no hay que pagar mal por mal, jóvenescunata cachashun*”¹⁵⁸

El pastor en tono conciliador enviará sólo a los jóvenes, en representación de la iglesia, no prestación total maussiana, sino lo suyo, para mantener el *ayllu*, y que el otro sienta vergüenza social, ya que, cuando ellos asisten van niños, jóvenes, coros: caballeros y damas, es toda la iglesia, es la totalidad y no sólo una parte. Los jóvenes van no por “interés práctico” (Bourdieu), sino por su búsqueda de vida, *vida mashcay*, búsqueda continua, de sentidos en el espacio ritual.

Cada festival pasa por el filtro de la comunidad, bueno-malo evento, mucha-

¹⁵⁷El *caray* sólo es para los festivales para los otros es una carta, un afiche repartido en el Festival que es el rito masivo de mayor importancia para los evangélicos urbanos. Esta normado por la FIERPI, los otros son actividades realizados por la iglesia con o sin consentimiento de la FIERPI.

¹⁵⁸“[...] pastor cuando a ellos (se refiere a los coros que representan las iglesias que no asistieron a su evento) les toque el festival, nosotros no debemos irnos, [...] el pastor dice hijo, no hay que pagar mal por mal, que vayan los jóvenes”

poca gente. Es cuando los signos de la urbe, el individualismo, la competencia, superponen a la matriz cultural. Esto causará molestia en (X) y no asistirá al evento de (Y o Z), es cíclico y las reciprocidades tensionan, negocian y equilibran la estructura social.

2.3. Elementos religiosos, culturales



Gráfico 2: Diseño de Banner del Festival por Marka Comunicaciones.

Biblia, naturaleza dos símbolos religiosos y culturales se reproducen en el lugar sagrado¹⁵⁹. Imagen, palabra, símbolos religiosos (paloma, cruz, oveja) y culturales (textura de poncho, fajas, anacos) son la estética y del arte visual en una gigantografía¹⁶⁰ colgada al fondo del escenario. Una decoración “barroca” porque está lleno el espacio. Sin embargo es la estética, “arte” del evangélico, una diversidad de formas, colores por su dosis de incertidumbre y la suma de elementos nuevos elegidos aleatoriamente y circulados del mundo simbólico aceptado por la comunidad religiosa; es irreconocible para el fundamentalista religioso y esencialista cultural.

Los ponchos y las bayetas son elementos culturales visibles en una campaña, festival, es el medio del quichua un modo de verse en la urbe, por tres noches usan generalmente los integrantes de: Coros de Damas, Caballeros, danzas de los jóvenes y los casados, estos vestuarios son una diversidad de colores, tejidos, que coexisten en la ritualidad con los usos del vestuario y otros signos de la ciudad apropiados por los jóvenes: pantalones, vestido, maquillaje (mujer), cortes de cabello, uso de aretes,

¹⁵⁹ Lugar sagrado, en el mundo evangélico, es el púlpito, dónde se expone la biblia, interpretan canciones los niños, jóvenes, damas y caballeros que integra el devoto. No todos pasan sino solo los bautizados y los que deciden servir a Dios en esos grupos.

¹⁶⁰ Gigantografía de 6 x 10 metros utilizan en los festivales organizados por los evangélicos en la iglesia Cordero de Dios La Vicentina.

tatuajes (hombre). Los dos son opuestos y complementarios, repelan la mirada del uno y del otro, sobre todo los hombres con aretes o sus tatuajes, en cambio, las mujeres con maquillaje llama la atención, es una “eclosión” al imaginario construido de la mujer andina. No obstante, el *ayllu*, los acepta, el poder enfila sus exhortos contra ellos, a unos por no educarlos (padres), a otros por dejar sus “raíces” (jóvenes), empero ellos asisten, es su búsqueda de vida, en el *chaupi*, ese espacio de coexistencia de antagónicos.

La Biblia y la naturaleza no solo están en el afiche publicitario, o el fondo como decoración del evento, sino que están en las canciones y danzas interpretadas en los ritos. La canción “*Diosmi rurashca*”¹⁶¹ hace alusión a la creación de Dios, en el festival observamos: chicha, granos (tostado, chochos), hojas de maíz, paloma, bateas¹⁶² con: papas, cuy, gallina, choclo, panes, machica. Es la naturaleza junto con la Biblia y la danza de los jóvenes en el espacio ritual. Música, naturaleza y danza tres elementos del mundo andino rememora al pasado, en la urbe. Los elementos de la naturaleza, (papas con cuy, gallina, choclo, panes, machica) se manifiesta en la ritualidad, cada uno de ellos significan, vinculan el pasado, la naturaleza con el *runa* ante él está la parte (papas con cuy, panes, machica) del todo, e implica la totalidad, es una vinculación de lo holístico, relacional, sagrada, cosmológico del *runa* y la naturaleza.

Una diversidad de signos y símbolos religiosos y culturales tejen significados otorgados por el *runa*. En cuanto, a la Biblia es el centro de la predicación y poder dogmático anulados por la interpretación del *runa* en su vida cotidiana, porque hay indígenas que asisten y cantan en el templo o los festivales y van al brujo para prosperar en sus negocios. La Biblia y el discurso evangélico inicia un imaginario de ausencia de limpias, trabajos (es hacer maldad al esposo, esposa, familiar), al interior del mundo evangélico muchos creen en Dios y no en aquello por ser “negativo”, malo.

“[...] Mi papa es sordo, antes andaba cantando para Dios, [...] ya va mas de dos años, [...] el dice que escucha un ruido fuertísimo de un río, mis tías dicen que alguna prenda de él debe estar en algún río, y vaya a hacer ver (al brujo) [...] hacer eso es dejar de creer en Dios, es hacer un cambio de creencia” LuisG., de San Antonio-Chimborazo.

Luis G., es de los muchos *runas* ven la perdida de vida, *causay chingari*, producido por el “trabajo”, es hacer brujería al otro, basado en una prenda como señala

¹⁶¹ *Dios rurashca*, Coro Cantares, Iglesia A. Tejar, <http://www.youtube.com/watch?v=2TV2a0Ojklk>, visitado el marzo 2011.

¹⁶² Batea se pronuncia *bacha* usados para la entrega de presente a los más importantes de la reunión.

el relato, la prenda representa la totalidad, es lo relacional de la “visión cosmológica del mundo”. Él espera dos años por el “milagro” su padre vuelva a oír, en cambio, sus tías recomiendan ir al brujo, ellas inducen lo ambivalente, un conflicto de creencias que no coarta el seguir buscando vida, él dialoga con su padre por medio de señas, lo para-lingüístico.

El uso social de la Biblia, en términos de Bourdieu, sería desde su “interés” y “capital religioso” del creyente, sin embargo al ver a Luis comunicarse con su padre y otros casos de víctimas del “trabajo”, percibimos al *runa* acudir a estas prácticas por su “poder” activado por su fe, sin ello, no funcionaría, y manifiestan lo “denso” del *runa*, él no hará el daño al otro, sino la prenda de la “víctima” en manos del brujo que cumple su pedido, momento en que la Biblia perdería en esta disputa religiosa. No obstante, los dos coexisten, se repelan, no se mezclan, en el *chaupi*, ese “tercer espacio” del *runa*, dónde los convierte en una diversidad de razones, creencias en su búsqueda de vida.

Acerca de la música en los festivales tienen un pasado del “mundo”¹⁶³ [...] el pasillo, los pasacalles, yaravíes es música nacional [...] escucho todas las mañanas en HC¹⁶⁴ vasija de barro, el aguacate [...] eso son ritmos propios¹⁶⁵. Las canciones circulan el fundamentalismo evangélico, son interpretadas en quichua y castellano en los ritmos mencionados por Jorge C., coexisten piano, guitarra y zampoñas en el rito.

Resumiendo, canciones, Biblia ocupan su lugar en la vida del quichua. Canta en la iglesia, escucha en su celular, en su automóvil; el libro Sagrado interpreta en la mañana o en la noche, espiritualiza su vida, espacio de trabajo para no “contaminarse” con el mundo profano. Es un *habitus* de “milagros” que relaciona, sostiene y vuelve “sagrado” la vida cotidiana, es lo relacional, holístico y cosmológico de percepción, usos y significados vinculados al *ayllu*, para sí y para otros.

2.4. Ritmos y expresiones corporales el papel de los mas jóvenes

El mundo es líquido, las relaciones, identidades, afectos, creencias se disuelven con la facilidad que inician, según Bauman¹⁶⁶. Es diferente a la cosmovisión y vivencia

¹⁶³Mundo, es lo profano, opuesto a la iglesia, su vida religiosa. Es un término del evangélico que representa el lugar del pecado, lo malo, la tentación y donde están las almas sin Dios.

¹⁶⁴HC se refiere a la radio HCJB. Es su uso social amplio en la comunidad quichua evangélica.

¹⁶⁵Jorge C., oriundo de Colta-Chimborazo, asiste a la iglesia Juan 3:16 al norte de Quito.

¹⁶⁶Bauman, Z. La modernidad líquida, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

de los abuelos y adultos quichuas, quienes conciben la vida en valores, instituciones fijas, flexibles y adaptables. En esta complejidad de la vida entre lo urbano y lo rural está el joven quichua evangélico que con o sin pasado de la periferia es parte de las ritualidades y prácticas de los bienes religiosos del protestantismo evangélico. Con frecuencia pastores y laicos mencionan el pasado de pobreza, borracheras ligadas al "pecado" de no conocer a Dios. Es un pasado fraccionado omite el movimiento corporal, práctica cultural conocido como baile, al compas de la interpretación musical de las bandas populares en matrimonios y toda fiesta popular andina, prácticas estigmatizados por el fundamentalismo evangélico.

El discurso evangélico disciplinó el cuerpo del *runa*, prohibiendo su asistencia a toda fiesta, por ser "negativo", signo del mal, pecado, un ascetismo espacial y social inmovilizaría al cuerpo ligado a rezos y estudios de la Biblia. Una ritualidad ascética vivió su "ruptura" con gritos de: "aleluya", "gloria a Dios", entre otros, frecuentes en el pentecostalismo. Sin embargo, la danza hará un *pachacutic*, al convertir el espacio ritual en una fiesta, "escenarios de conflictos" donde existe "lucha de sentidos", ese lugar donde se manifiestan lo heterogéneo, diverso de identidades, asimétrico de relaciones y las disputas simbólicas.

Los bailes junto con alcohol y comida eran parte de los festejos a Taita Carlos, Mama Natividad, celebrado en el mes de Septiembre, junto con priostes; Octubre y Febrero son meses de otras fiestas, así recuerda José C., de 79 años, de Colta Monjas Bajo. Las danzas no solo eran por los patronos, imágenes, santos, dioses, sino tenían el fin de asegurar la producción agrícola, en la época del florecimiento, para esto alquilaban trajes diversos en Cacha y unían con otros elementos de la fiesta, entre ellos estaba el *pingullo*, un instrumento en proceso de desaparición en Ecuador, aunque es vigente entre los aymaras de Bolivia, su interpretación junto con la *tarqa* y la *salla* "[...] atrae el calor y la lluvia [...] está asociado con el sosiego y la paz (Layme 1996; 114). También existen los instrumentos que convocan al frío, el viento, la nevada y el granizo, son *quina* y *siku*. La paridad de húmedo/*huarmi/femenino*-seco/*cari/masculino* representado en el uso de los instrumentos tienen tiempo-espacio (equinoccio a equinoccio) de complementariedad (hombre-mujer) y corresponden a la naturaleza.

El acto del "hacer llover el cielo" existe en zonas periféricas de Bolivia, esto es un recuerdo en Ecuador porque rezos y canciones al Dios evangélico reemplazó al acto de hacer llover por la música interpretada por el *runa*. El sentido religioso y ritual no se elimina, toma otro camino, los rezos exigen que Dios envíe lluvia, su correspondencia

es dar ofrenda a la iglesia. En la urbe los rezos instan a Dios por prosperidad, éxitos en los estudios, ser librados del mal y dan una ofrenda el domingo como una retribución.

La práctica continua del ritual instituye exigencias de dos vías entre el ser humano y Dios. Dios pide fidelidad, el quichua solicita prosperidad. Tomás D., dice *ñaupaca cada huatami rijcarcani, jambirimgapaj tarpuypi ashcata pallangapaj*¹⁶⁷, hoy reza a Dios pidiendo una cosecha mejor que el año anterior. Su correspondencia será ofrenda en dinero, o especies para la iglesia.

La música tiene en la danza su par, sin ella es ascetismo, eso concluimos al oír y comparar las primeras canciones evangélicas en quichua, de los setenta, con las nuevas interpretaciones en sanjuanito, cumbia y tonada. Esta transición musical implicó desatar al cuerpo e iniciar la construcción de imaginarios, prácticas, ritualidades y actos que implicaron recuperar, mezclar para dar significados sagrados a ritmos y prácticas “mundanas”. El movimiento corporal estigmatizado por los misioneros en el campo, durante nuestra indagación, es sagrado, practicada por jóvenes, mujeres adultas presentan sus números durante los festivales y conciertos de música cristiana.

El baile será mundano, mientras la danza es expresión corporal para adorar a Dios, un acto sagrado, con el cuerpo en movimiento que media discursos, anhelos, sueños, deseos, incluso identidad, pertenencia a una iglesia. Este significado nuevo construido desde la Biblia, por las dimensiones comunicacionales: kinésico, tiempo, espacio y para-lingüístico crea conflictos que devienen en significados diversos como la mirada “especializada” (por que tiene o cursa estudios de la Biblia) del pastor de la iglesia *Huiñai Cuyai*, Agustín A., de Cebollar-Chimborazo, en la reunión de evaluación de cada festival, los días lunes en la FIERPI, organización que institucionaliza los festivales, sentenció[...] (desde mi punto de vista) las danzas sólo son movimientos del cuerpo, no hay mensaje, doctrina, debemos tener cuidado de no caer en libertinaje y satisfacer los deseos de la carne, especialmente con los jóvenes.

Juan busca en la danza el dogma, la doctrina, ese lugar conocido, habitual del ascetismo evangélico, al no encontrarla percibe y significa como malo que e insta a una vida sin control de los jóvenes, siendo la danza “escenarios de conflictos”; en cambio, los jóvenes es su “estrategia” de disputa de valor, ante el poder en sus dominios y su devenir de sentidos en la ciudad. La mirada trágica es confrontada por Manuel C., dice

[...] *mana puntamanta japishcanchij kaita (danza) [...] Bibliapi ricushpa Moisespaj*

¹⁶⁷ “[...] antes cada año iba al brujo para sanarme en la agricultura recoger bastante [...]”

*pani danzarca nin, imamanta paicuna chai mar rojota pashashpa cushicurirca taita amito pagui canmi cuidarcangui nishpa shungumanta llujshichishpa diosman danzarca nin. Chaitapish ruraitucunchijmi ñucanchij shungupi alegría, gozo tiyajpi, chashna allí cushicui ñucanchij shungupi tiyajpica mana jarcanchijchu pitapish chaita rurachun shugumanta Taita amitota pagui nishpa*¹⁶⁸

El cruce del mar rojo de la Biblia sirve para apropiar, re-significar la danza. La Biblia, según la interpretación del misionero y los primeros pastores evangélicos prohibió la expresión corporal, mientras la interpretación descrita, la legítima y la subjetividad “si está en el corazón no podemos prohibir”, es el lugar de la singularidad, creatividad, innovación, el *causay mashcay* del *runa* no tiene acceso Manuel C., los líderes, pastores con sus dogmas. En la pluralidad de miradas, la danza cada vez se profesionaliza, los jóvenes pagan a maestros mestizos e indígenas para mejorar sus coreografías.

Observamos jóvenes y el adulto indígena no toman con la misma actitud los consejos del maestro indígena y del otro (mestizo), dos significados: el no valorar a su gente, sino al otro. Joven y adulto reproducen una actitud de negación, anulación a su hermano-*hauqui* en fenotipo, creencia, y amplia el espectro de dominación del mestizo, por tanto la religión no suprime esa negación del otro sino que la acentúa.

A esto aumentar la penetración de la competencia y, a la vez, la rivalidad entre iglesias representadas por el grupo de danza. El individuo, la comunidad religiosa son rivales y busquen superar al otro. Estas acciones serán “ocultados”, “suprimidos”, “mitigados” por rezos, y la frase mágica “danzamos para Dios” produce el “milagro” de significar la danza en sagrado, relaciona el respaldo del *ayllu*, el “milagro” relaciona todas las dimensiones de la vida y de la comunicación: lo verbal y lo no verbal en la ritualidad, escena comunicativa; “él mira los corazones”, esto activa un halo sagrado de la danza y del bailarín en el espacio ritual vinculado a su subjetividad. El halo sagrado y el danzante están atravesados por la competitividad, y el servir a Dios.

La competitividad se instaló en la práctica de la danza. Cada presentación es disputa por ser mejor que el otro reactivan, toman nuevos significados, entre jóvenes hay competencia y discusiones simbólicas en la ritualidad esto no es nuevo porque Alejandra M., asegura que[...] eso (la competitividad) vemos en los pastores y las

¹⁶⁸ “[...] no hemos tomado desde el inicio la danza [...] observando la Biblia dice la hermana de Moisés danzó, por qué ellos al cruzar ese mar rojo se alegró Padre Amo gracias tu nos has cuidado diciendo de corazón saco y danzo para Dios. eso también podemos hacer nosotros si existe en nuestro corazón alegría, gozo, si existe esa alegría en nuestro corazón no podemos prohibir a nadie que haga eso (danza) de corazón agradeciendo al Padre Amen [...]”

repetimos [...]. Es una batalla simbólica, “lucha de sentidos” de identidad, pertenencia en la danza.

En esta vorágine de danza por competitividad¹⁶⁹, atravesó el “rescate” de lo tradicional, autóctono, según el poder evangélico, la vida del campo como el vestido que son tejidos de diversos colores, junto al azadón, hoz, chicha-azua, *pilchi*¹⁷⁰ (elementos de la chacra), papas con cuy (plato especial), habas, machica, tostado (*cucayo*¹⁷¹). Estos elementos se convierten por el accionar del feligrés apelando a la memoria, al relato de los ancianos, abuelos de la comunidad religiosa, en signos, símbolos culturales de identidad, diferencia y son parte de la danza, su articulación es un sinnúmero de actos continuos entre el trabajar, el beber la chicha y danzar por los frutos de la tierra, al ritmo del sanjuanito, todo estos actos son "para Dios" en el festival.

Hay una vinculación de significados entre el hombre y la naturaleza, significación y vinculación están ocultos en la diversidad de colores estridentes para occidente. El vestuario en las expresiones corporales son parte de esta práctica religiosa, y el danzar para Dios tapa la disputa de poder, reconocimiento social, “lucha de sentidos”, “*causay mashcay*” de los jóvenes dentro de la creencia evangélica.

La danza es el par de la música, por tanto es inevitable ver la expresión corporal en festivales, conciertos de música y en las producciones de video de coros son una exhibición de habilidades, destrezas de jóvenes, signos y símbolos culturales y religiosos vinculados al cuerpo y al danzante son parte de la ejecución de movimientos con significados "sagrados" que llenan los ojos del consumidor evangélico. Y la danza significaría "[...]una síntesis de procesos fisiológicos, cognitivos, fenomenológicos, sociales e históricos" (Rabago, 2012; 492). La danza es proceso “histórico” que de-construye y construye la memoria evangélica, memoria plural relacional y holística.

Los jóvenes y las mujeres adultas danzan son dos generaciones diferentes, las primeras son universitarios, bachilleres, estudiantes de colegios; las segundas son comerciantes informales, empleadas domésticas y forman un grupo heterogéneo con saberes, capital simbólico, cultural y experiencias diferenciados están vinculados en la creencia por amistad, relación de parentesco y comunitario. Es vinculación temporal tensionada por las diferencias socio-económicas, gustos culturales, musicales y

¹⁶⁹El poder religioso lo espiritualizó “cambaj yuyaica (en tu mente) antes que honrar a Dios esta en el premio, tu mente esta en el premio... espíritu de competencia ellos sacaron un cd mas o menos nosotros debemos sacar mejor que ellos” extracto de predicación de Manuel C en festival de Abril 2013.

¹⁷⁰*Pilchi* es un recipiente de madera su uso es en la repartición de la chicha en la chacra y en los matrimonios. El *pilchi* en la urbe es reemplazado por vaso plástico para servir la chicha.

¹⁷¹*Cucayo* es refrigerio que los quichuas llevan para las chacras.

estéticos generan discusiones, rivalidades al interior del grupo de jóvenes, incluso con otros de otras iglesias. Lo comunitario tanto religioso como político del *ayllu* vinculara al *runa* en un *continuum* de rezos, perdón, un devenir de sentidos en la vida cotidiana.

Esta generación que emerge con valores, signos urbanos da nuevos significados a las prácticas religiosas, entre ellas la danza. Por eso son hábiles en representar el pasado y presente del protestantismo evangélico desde la fusión de la narración de sus padres físicos o espirituales,¹⁷² y sus experiencias. Además, visibilizan su habilidad, conocimiento, especialmente su comunidad sintetizada en el tejido del poncho, la bayeta, incorporados a signos y símbolos religiosos. La danza es su campo de percepción, enunciación, re-significar, identificarse en el mundo andino, dónde el joven soltero no es valorado igual que el adulto y el casado, por ser impar-*shujlla*.

Los jóvenes quichuas urbanos “superan” a su antecesor por que en su mayoría no son analfabetos¹⁷³, empero esto no es garantía su valía al interior del grupo, ellos reproducen las condiciones de ubicación social de los adultos: prósperos -no prósperos, desde esa edad conocen cual es su lugar en el tejido social indígena. Esa ubicación no es definitiva sino buscará cambiar de lugar y provocará “lucha de sentidos”, su *causay mashcay* en la dimensión social vinculada a lo cosmológico.

La diversidad de ritmos entre el hip-hop con el sanjuanito, o danzante (quichua-castellano), matizan la emergencia del joven evangélico quién acepta todo, como el *ayllu*, pluralidad de ritmos, imágenes, vestimenta, canciones cuestionan al poder y prácticas religiosas, y superan los bordes del esencialismo y tradiciones instituidas discursivamente. Sus nuevos significados, signos de la urbe y del campo llevan a la incertidumbre de la práctica religiosa, realidad mirada con preocupación Hilario P., de Guabuj-San Juan-Chimborazo, porque

[...] no hay nada puro el sanjuanito suena a cumbia [...] lo folklórico suena a otra cosa [...] además ellos esperan todo de los padres, en mi tiempo de soltero ayudé a ellos, yo enviaba dinero a mi mamá para la comunidad, allá hay papas, zanahoria, pero si falta arroz, sal [...]

La generación emergente tiene otras condiciones de vivir la religión en la ciudad asume sus lenguajes y prácticas como David G., 20 años, desde sus 10 años escucha hip

¹⁷²“Padres espirituales” son los pastores, líderes de la iglesia es una forma poder y respeto otorgado por el creyente evangélico.

¹⁷³Analfabetos consideramos aquellos que no saben leer, escribir. Y analfabetos virtuales que no manejan una computadora exclusión tecnológica que padece muchos quichuas urbanos.

hop, aunque no entendía nada, y aprendió a *grafitear* en el colegio el *wystyle*¹⁷⁴

[...] la raza indígena le llevo en la sangre [...] mi madre me observa que estoy grafiteando en un cuaderno me arma bronca dice que pierdo el tiempo primero que nosotros somos cristianos, eso no es de Dios, o sea digo Dios me dio este talento para poderme expresar [...] hay gente indígena y blanca que no entienden lo que hacemos [...] vayamos a la realidad en el momento de *grafitear* uno setenta por ciento fuma marihuana la mente le hace más loca, yo como un hijo de Dios pues no debo juntarme con esas personas [...] Dios me dice apártate de las malas amistades, con el que grafiteo es con mi primo en el sur ya no es el ego sino llevar un mensaje positivo porque en realidad la gente necesita mucho de eso y yo como hijo de Dios también necesito expresar mi talento al *grafitear* con un mensaje cristiano estoy obrando para Dios y es un mensaje de ánimo para esa persona descarriada en su vida.

David G., encarna la tensión, los conflictos cotidianos, del joven indígena urbano con sus padres porque asume el grafiti, la música, la vestimenta hopero, una cadena con los colores rasta, representan su identidad, ya no es sólo el poncho, idioma, fenotipo, signos del quichua rural, sino su “mezcla” con lo urbano. Sí, asumimos como “mezcla” es hacerlo fuera del *chaupi*, ya que, mezcla junto con hibridación ocultan la diversidad, lo heterogéneo y lo plural que constituye al *ayllu*. Es en el *chaupi* los opuestos se antagonizan, o se complementan, donde nada está dicho, todos los días hay significados y sentidos; es ahí la identidad inacabada es acentuada por la represión del ego y malas amistades son malos, y él es cristiano, una ruptura social que será disuelta temporalmente con los grafitis con mensaje cristiano porque él considera a la gente descarriada, sin pastor, acto salvífico lo hace con su primo es la reproducción de la matriz cultural (relaciones de parentesco). Él canta, testifica¹⁷⁵ en la iglesia de la comunidad de origen de sus padres, así la religión permite volver a sus orígenes.

Madre y joven en la palabra circulan un *habitus* plural y conflictivo de percepciones y sentidos, el ser cristiano implica no perder el tiempo rayando cuadernos, es la noción del quichua de tiempo y producción, ya que todo está vinculado a la vida y los actos, es una “visión cosmológica del mundo” el ser hijos de Dios o cristianos implica hacer cosas de Dios y productivas en lo cotidiano, tanto Dios (occidente) como tiempo (andino) están relacionados en lo holístico y cosmológico para la madre. El joven no solo reprime el ego y malas amistades sino que realiza el acto de grafitear es para

¹⁷⁴David G., menciona que existe otros tipos de estilos como el orgánico y el 3D.

¹⁷⁵El acto de testificar en el mundo evangélico es el acto del habla realizativo del cambio realizado por Dios es activar la memoria del pasado trágico, caótico (pecado) y del presente orden, alegría que vive el evangélico y estimula a otros desear, buscar ese cambio.

Dios. Una acción que sitúa la flexibilidad, apropiación y re-significación de los signos sociales legitimados para circular su cosmovisión en otros registros y códigos incomprendidos por el indígena rural y el blanco-mestizo, y sólo descifran los que poseen ese “capital cultural”.

El joven y madre en sus singularidades buscan su vida para sí y para otros, es una búsqueda por diversos espacios de la ciudad, lugar de “conquista” de plasmar sueños, la madre prosperar, que él sea alguien en la vida, en cambio, el hijo *runa*, grafitea las paredes de Quito con el mensaje de Dios, sentidos diversos desde la “visión cosmológica del mundo”.

Algunos jóvenes cursan la universidad, Ernesto M., de Columbe-Chimborazo,

“[...] yo me considero indígena, mis compañeros saben que soy indígena, yo de lo que estoy estudiando arquitectura, a mi me gustaba la ingeniería electrónica, fue una decepción no seguir por cuestiones económicas, para mi el dinero ha negado mis sueños, mi madre tiene una tienda, mi padre es chofer, cuando mi padre salió del campo a la ciudad, el ha vivido en un cuartito, nos dice que superemos porque el no quiere que vivamos lo que el vivió antes, o sea que seamos alguien, ser alguien en la vida siendo profesional [...] estudio para “no defraudar a sus padres”, [...] (*compañeros de la universidad*) “ellos saben que soy evangélico, por mi forma de estar con ellos, ellos me dicen toma o sea uno tiene que decir no porque eso no te permite uno no quiere hacer eso, para estar bien con Dios, les he dicho que no me gusta tomar, a veces me han obligado [...] (*el ir a la iglesia*) [...] es como una segunda casa tenemos que respetarla mucho con las acciones que hacemos, el testimonio que tenemos aquí, tenemos que mostrar afuera [...] (con un suspiro dice) aunque es difícil.

“Seamos alguien” (plural), “ser alguien en la vida” (singular), son el para otros y para sí, dos dimensiones del *ayllu*, en el relato de Ernesto M., un *runa* universitario, que busca ser alguien es su *causay mashcay*, una búsqueda en la ciudad, es un lugar de la dificultad, el no concretar sueños y las exigencias de la religión significadas en tres lugares: la casa, la universidad y la iglesia. Los lugares ponen en común al *ser* y la diferencia, una interacción simbólica, significativa de sentidos.

En la primera, es el lugar es el *ayllu*, gens, transmite un universo de significados sociales, culturales, políticos y religiosos. Su identidad, (me considero indígena), se diferencia de otros, en la universidad y en la ciudad en sí, interacción social; otro significado es la pobreza y su devenir en buscar otra vida: ser profesional, siendo el estudio el camino para no repetir la historia de sus padres, es hacer un *pachacutic*, a esa historia de pobreza y empezar una nueva vida, los hijos estudian “para no defraudar a los padres”, vinculación de afectos, sueños y sentidos; el *ayllu* cumple la función de

sostener para que él no deje la universidad, su estado de pobreza, conflictos son razones para el *causay mashcay* en los estudios y en la vida cotidiana.

En el segundo es la universidad, lugar de conflictos entre fe, ciencia, cultura y los hábitos de beber, fumar de los compañeros de aula, “ellos me dicen toma”, una presión que conlleva romper su compromiso religioso o mantenerlo, si ocurre lo último el agravio, la burla serán comunes hacia él por ser evangélico; y si pasa lo primero ingresará al grupo de los evangélicos “borrachos”. Ernesto M., rechaza beber para estar bien con Dios, esa búsqueda de paz con Dios, es *causay mashcay* que representa lo relacional, cosmológico y holístico. Esa búsqueda de paz tiene a la iglesia, el tercer lugar, como su segunda casa, no es un “refugio de las masas”, sino es conflictivo entre jóvenes, grupos etarios, líderes, mujeres; en sí, es una búsqueda continua de la vida en los tres lugares de *runa*, en el *chaupi*, dónde los significados son diversos y plurales.

En resumen, la expresión corporal es lo opuesto de la música, es ausente en la música evangélica del siglo pasado. Un bien religioso que teje relaciones, identidades, vestimentas mediados por el cuerpo, movimientos, estéticas. El cuerpo abyecto del indígena de sus abuelos expresa un acto *performativo* estético, cultural en la ritualidad.

Cada presentación requiere más destreza, otros elementos culturales que cautiven los ojos del espectador, unir imágenes con el pasado, y los indígenas urbanos actualizan el relato de sus orígenes para completar su cosmovisión. Es una búsqueda que el “pasado no muera, siga vivo” dice Pablo C. Así, el joven brota con la danza, en la fusión musical para visibilizarse y busca identidad anclado en los relatos del pasado, aunque sean temporales le sirven de vinculación con la comunidad religiosa.

Rito, estéticas son temporales en el cuerpo del joven quién circula su vida andino-urbana aunque los *ayllus* no lo entienda por su capital simbólico. Es disputa simbólica, “lucha de sentidos”, es un “*mashcari*” singular y plural (*mashcarinchij*) continuos.

Una “lucha de sentidos” identidad, valor, sentido de pertenencia en el campo religioso donde el cuerpo y la danza permiten re-actualizar lo andino para el adulto y fijar relatos, imágenes del campo en el joven quichua y para el mestizo es lo exótico del “salvaje”, borracho y revolucionario. Tres imágenes dominantes en los cronistas del siglo XIX y XX, según Muratorio.

Imágenes que distan de los relatos descritos muestran que en la ciudad existe este *runa* constituido en su singularidad y diversidad de *ayllus*, al interior del protestantismo que en el tercer espacio, el *chaupi*, busca sentidos, su *causay mashcay*,

eligiendo signos, símbolos, prácticas, significados que construyen su devenir en la ritualidad y la urbe, lugares de comunicación intercultural.

2.5. Implicaciones simbólicas de vestimenta en los festivales

[...] ñuca yaya mama chashna churachirca, anacuhan imalaya puricuni chashnallatij purijcani, ñucata señorascuna ricushpa demastij cuyaj, demastij munaj chashna anacushca, demastij fachallishca, demastij alhajami nishpa munaj. Bueno hay vecesca runacashcamuntachu imatijshi pinganayajlaya mana munanipish chaimunta mana churarini, chasna ñucaca munani, mana cambiarinata munani. Ñuca munarcani pantalonta churachun ñuca punta ushushi, mai ratoca anacuta churan, cazarishca jipapapish pero yallitajca trabajotimanta pantalonhuan purin, bueno pay uchillamunta chashna purishcamanta mana obligani anacuta churarichun. Ñuca caishuj uchillitita anacuchijpica cutin señora ricushpaca, caica demastij alhaja mary nishpa purincuna chaimunta ñuca munshcani anacuchinata. Cay yanga churanami, shujtij anaco, baytata churarini festival, concierto cunaman ringapaj¹⁷⁶ (Juana M., de Palmira-Chimborazo)

El relato de Juana M., es un tejido de significados, por un lado es la admiración del mestizo hacia el vencido y su vestuario, admiración devenido en un exotismo, un neo-colonialismo del consumir, del ver, la mirada busca lo nuevo, lo exótico hasta cosificarlo, y acentuar el yo.

Ella tiene vergüenza, sí viste con ropa urbana, su deseo o gusto *munani* por lo urbano se materializa en sus hijas, con la mayor el anaco es opcional por cuestiones de trabajo, y con la menor reaparece la admiración de “las señoras” al verla con su anaco, collar y bayeta, a pesar que vive más de diez años en la urbe. Por otro lado, los padres de doña Juana y el contexto rural, el *ayllu*, impregnó el amor por lo suyo y resistencia por lo mestizo y lo reproduce en su cuerpo al usar anaco, en Quito.

Un tejido de afectos, identidades significados en el uso y no del anaco en la ritualidad evangélica y en lo cotidiano. Juana M., a primera vista, sí usa el anaco en lo cotidiano y en la iglesia, ella sería mujer indígena; mientras sí sus hijas nousan anaco

¹⁷⁶“mis padres me han vestido así, con anaco como ando así andaba (en la ciudad desde sus 12 años), a mí las señoras viendo demasiado amaban, demasiado deseaban porque estaba con anaco y con reboso, demás alhaja diciendo querían. bueno hay a veces por ser *runa* será, que será que me avergüenzo, no me gusta por eso no me pongo, no me gusta cambiarme (al uso ropa urbana). A mí me gustaba que se ponga pantalón mi primera hija, a veces se pone, después de casada sigue usando, pero más por el trabajo anda con pantalón, bueno ella desde pequeña ando así no obligo que se ponga anaco. A mí otra hija pequeña cuando le pongo el anaco de pronto las señoras viendo esta es demasiado alhaja Mary diciendo andan por eso me gusta poner anaco a mi hija (que se llama Anahí). Esta ropa es pésima, otro anaco y bayeta me pongo para festival, concierto man ringapaj” Juana M., de 45 años, es madre de cinco hijos se caso a los 16 años y su primer hijo tuvo a los 18, migró a los 12 con sus padres y conoció a su esposo en Quito.

son *mishas*-mestizas, esta mirada debemos descentrar. Ella y sus hijas siguen siendo indígenas, el vestuario plasma deseos para Juana, que sus hijas se vistan así con anaco y con pantalón, es una ambivalencia, dónde la mujer *runa* se mueve. Y busca puntos “fijos móviles” cuando su hija se casa ya no usará pantalón, así ocurre con la mayoría de las jóvenes mujeres indígenas que después de casarse usan anaco y no pantalón, aunque hay casadas que usan pantalón. La práctica de Juana volverá a reproducir su hija, viviendo en la circularidad de prácticas, posibles en la ambivalencia. Por tanto, el vestuario, lo etario y el estado civil son etapas de transición, negociación que cada *ayllu* teje en la ciudad.

En esa transición es lo *runa*, la paridad complementaria, hombre-mujer, cada uno con su vestuario construido socialmente en los Andes.

“[...] ni el modo de vestir –sombrero, poncho, alpargatas- ni la manera de peinarse de las mujeres con trenzas a los lados era la usanza de nuestros ancestros, estas indumentarias fueron introducidas a la manera que usaban los campesinos de Extremadura, Andalucía y Castilla por disposición de la Corona española (finales del siglo XVIII), con la finalidad de identificar a los grupos étnicos indígenas”¹⁷⁷

La mujer descrita, en estas líneas, es de Perú, en cambio Juana tiene recogido su cabello hacia atrás sostenido por una faja pequeña, o un moño, no obstante, evidencia la diversidad de los pueblos andinos plasmado en el vestuario, una dimensión de identidad y diferencia en plural. Además, lo *runa* es su vestuario de amor y el límite para no usar lo urbano, esto en el caso de Juana. Varios jóvenes superan este “límite” y usan el anaco y el pantalón son aceptados por la comunidad, el *ayllu*, la iglesia. Es una coexistencia, un juego continuo de anaco y pantalón en el cuerpo de la mujer andina.

El anaco y bayeta del diario es *yanga*¹⁷⁸-sencillo, simple comparado con el vestuario que usa para los festivales es sagrado, sólo utiliza para ir a cantar en festivales y conciertos. Se convierten en “sagrada” porque las fajas tienen el nombre de la iglesia, o del coro, en las blusas está bordado el nombre del coro, en este caso “Coro Cantares”. Bayeta, blusa, anaco, faja y alpargata son adquiridas para Dios que implica un gran sacrificio, en su economía de subsistencia, es un “sacrificio vivo”, según el líder del grupo; la tesorera elegida por ellas recibe cada semana el dinero para la compra del nuevo uniforme. El diseño y los colores de este vestuario será “exclusivo” lo que otros no tienen. Sin embargo se observa el predominio del azul, palo de rosa, celeste pastel,

¹⁷⁷Óp. cit. 51

¹⁷⁸*Yanga*, mas arriba se menciona, que es pésimo, aquí tiene significado de sencillo nada ostentoso.

rojo, lila que matizan el ambiente de las reuniones masivas.

En una noche, generalmente los sábados, existe en los grupos una diversidad de colores de bayetas porque es la noche cultural, el “rescate de la identidad”, según los evangélicos, más bien es la revitalización cultural, ya que “rescate” es ver la cultura como un objeto sin vida con destino al museo, en cambio, revitalización es mirar la cultura con vida, dinámica, en movimiento, y cada participante se viste con el atuendo típico de su comunidad. Es lo exclusivo de cada comunidad, lo que les diferencia del otro, porque los tejidos, bordados son hecho a mano, cuestan más que el fabricado por la máquina.

No sólo en los festivales existe este uso de lo “exclusivo”, sino el vestuario para matrimonios, festejos de quince años, graduación. Si, la novia y las homenajeadas se visten de anaco, bayeta son signos de valorar la identidad quichua y los padres son felicitados por el pastor por mantener la cultura: “nuestra identidad viva”. En cambio, si viste de vestido blanco¹⁷⁹ y el terno¹⁸⁰ son signos de desarrollo y blanqueamiento, ser blanco-*amu tucushca*¹⁸¹. Estos dos vestuarios visibilizan la tensión, apropiación y resignificación del indígena en la urbe. Es un consumo que visibiliza su “prosperidad” o “pobreza”, algunos harán grandes esfuerzos para vestirse bien. Es un acto de reconocimiento y ubicación social, es un signo de diferenciación entre los quichuas.

Es una necesidad de verse bien, ser visto bien vestido en las fiestas-*raymis*-aunque como dice Juana M., se vista los otros días *yanga*-sencillo, ese deseo es una “lucha de sentidos”, o búsqueda de vida en su singularidad, vinculada al *ayllu*. El *yanga*-sencillo y el *alli*-bien vestirse son dos lugares de ser mujer andina que el cuerpo y el deseo en el vestuario significan significados diversos, por tanto, no podemos hablar del vestuario como algo dado, sino como el lugar de sentidos, “lucha de sentidos”, es su *causay mashcay* para sí y para otros, todo tiene relación, nada esta suelto, la ropa del coro es sagrada y el otro es *yanga* en la temporalidad del ritual (sagrado) y lo cotidiano (*yanga*), es lo relacional del *munay*-deseo, con lo holístico y cosmológico en la urbe.

El *runa* trabaja para vestirse bien en los *raymis* y diferenciarse del otro, otredad, en su vestuario, signo que excluye al otro y delimitación social en el interior del

¹⁷⁹Vestido blanco significa pureza, castidad, la mujer ha conservado la máxima religiosa llegar virgen al matrimonio.

¹⁸⁰Terno color negro es usado por el novio y su padre. Aunque no es el clásico frac occidental.

¹⁸¹“*Amu tucushca*” es una frase usada por los quichuas para mencionar a los que han dejado sus raíces y se convertido en un ciudadano. Sin embargo ellos también usan signos y bienes de la urbe. Por tanto es una frase que encapsula la “envidia” social por la prosperidad del otro. Es buscar la “pureza” en el otro que él no tiene. Y es casi una denuncia social que está perdiendo a uno de sus miembros.

cristianismo y el *ayllu*-paridad complementaria. Acto continuo que alimenta el consumo y el proceso de producción de ropa exclusiva por artesanos de Otavalo y Chimborazo.

Ahora bien, no todos pueden hacer esto sino solo unos pocos, los prósperos, y los otros desde su pobreza. El quichua (rico, pobre) es el grupo social más vulnerable, no pertenecen al poder económico y hegemónico, en términos de baudrillardianos “[...] a los de pobre cuna, sólo les resta la demostración mediante la posesión del objeto y su apropiación como signo. En tales condiciones consumir es participar en un pensamiento mítico que conjura lo real en los signos de lo real” (Ibíd. 16). El quichua está en la dinámica del consumo de diferenciación-exclusión, según su lógica social: rico, pobre. Es una lógica de paridad complementaria, los dos son necesarios, esa necesidad los vuelve conflictivos y ambivalentes en la búsqueda de su “prestigio social”, “lucha de sentidos”, o el *causay mashcay* “para si” y “para otros” (*ayllu*) en el *chaupi*.

La vestimenta es un símbolo, uno de los puntos del tejido social que vinculan entre la memoria, la prosperidad, con el consumo de bienes, objetos. Este tejido es invisible que crece como la grama, cerca y lejos de los “árboles genealógicos” que cita Delluezue “como cerrados y sin vida orgánica”. La grama crece en el medio y se multiplica de modo innumerable infiriendo a la vestimenta y práctica del quichua está en el medio, crece sin control y teje la vida del quichua en el *ayllu* éste se moverá al ritmo del río y con él, el signo del vestido vinculará al cuerpo del *runa* con el mundo.

Nada está cerrado sino abierto, nuestro quichua inicia nuevas formas de vestirse con bienes citadinos, él los usa con signos de su pasado narrado por su *ayllu* y se plasman en su cuerpo que deviene en nuevos significados, símbolos del *runa*. Son significados no solo de “prestigio social”, sino de “búsqueda de vida”, para si y para otros, en la ritualidad y en la cotidianeidad, es un mover continuo, es ambivalente.

Por tanto, el *runa* descendiente de Atahualpa que aparece con poca ropa, plumas, signos de “rudeza”, “natural” y “salvaje”, en oposición de Pizarro con ropa elegante en la historia oficial, es cuestionada por su vestimenta en la urbe, espacio del poder y en el protestantismo. La vestimenta no es una, sino par, ese par se vuelve plural, diversa de colores, tejidos y bordados a mano o en maquina que significan, representan lo andino en la ritualidad evangélica, a más de pervivir, revitaliza sentidos.

2.6. *Pueblos en contacto: múltiples comunidades presentes en el entorno urbano*

El Estado-Nación construyó el imaginario de unidad, “soberanía” nacional por voluntad del poder y eliminó la diversidad de prácticas culturales y sociales para ser el “[...] único aparato jurídico de la cohesión social”¹⁸². El cristianismo: católica y evangélica siguió ese camino y eliminó las prácticas, tradiciones, y ritos a los diferentes dioses, para sustituirlas “[...] por una relación vertical, la que une a cada cristiano a la divinidad por intermedio de la jerarquía eclesiástica”¹⁸³. Ésta jerarquía jugará, desde su llegada hasta la actualidad, un rol protagónico de proclamar una fe centrada en la individualidad del ser humano y la obediencia a ciegas a los representantes de la religión: sacerdotes católicos o pastores evangélicos.

La religión estableció dispositivos de control y dominio. La creencia evangélica perpetúa la ausencia de clases sociales, diferencias étnicas, culturales, económicas, “igualdad” de condición, pecadores y acceso a Dios sin intermediarios, entre el pastor y el fiel ante Dios. Es la individualización del *runa* en detrimento del *ayllu*, que en el paso del tiempo se reactualiza mantiene su función de vincular al *runa* basado en el “para sí” y “para nosotros”, singularidad y pluralidad. Los ritos y la Biblia son los medios para la homogeneización que implicará para los teóricos de la conspiración, “lavado de cerebro” y otros enfoques marxistas inquisidores a concluir que el protestantismo arrasó con la diversidad de las prácticas culturales, idiomáticas, sociales, económicas y políticas de los indígenas que establecen fronteras entre los pueblos anclados a un territorio, donde el ser humano está vinculado al *ayllu*, comunidad, iglesia; y ligado por las relaciones de parentesco y reciprocidad.

Es un sistema complejo de normas y ritualidades que establecen diferencia, identidad y solidaridades. Toda esta delimitación fronteriza en el mundo subjetivo e intersubjetivo se diluye en la interacción de bienes, servicios y prácticas. La manifestación, disolución de las “fronteras” del quichua urbano es en las ritualidades evangélicas como: matrimonios, ordenación de pastores que ampliamos mas abajo.

Las prácticas, la cosmovisión y la convivencia de los pueblos quichuas al interior del Ecuador “[que es] [...] un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y

¹⁸²(Barbero, 1987; 97)

¹⁸³(Ibíd. 97)

laico”¹⁸⁴. Las diferencias y fronteras establecidas entre los pueblos no están eliminadas por el imaginario de Patria, Estado-Nación, *comunidad imaginaria*, ellas se reproducen para crear otro lugar, en la ciudad, con signos, elementos del *ayllu*-familia, comunidad, pueblos y nacionalidad del hombre y la mujer, en la práctica de la religión evangélica.

[...] cada pueblo tiene historia [...] cada pueblo tiene diferente dialecto, [por ejemplo] nosotros los puruhá llamamos oveja [...] al mismo animal los de Cotopaxi dicen llama, nosotros decimos llama al del cuello largo [...] vamos hablando y nos vamos entendiendo entre los pueblos [...] Fernando C., de Llinllin-Chimborazo¹⁸⁵

El mismo animal tiene dos significados, llama (palabra) con sus dos significados deviene en usos y sentidos cotidianos en plural. En este universo de percepciones, significados, “lucha de sentidos”, Fernando C., elige la comunicación intercultural, “vamos hablando y nos vamos entendiendo”, es poner en común por la palabra no es homogeneizar, los tonos, los acentos, sino es hablar de la diferencia, de tonos, es decir la diferencia de “universos discursivos”, representaciones, mediados por prácticas, dialectos y vestimenta en la vida cotidiana y la ritualidad evangélica. Dos lugares de interacción simbólica y conflictiva atravesada por el *ayllu*, tejido social relacional y paridad complementaria, es punto de “referencia” en la comunicación. Por tanto, a pesar del intento religioso de homogeneizar subjetividades, no puede ocultar la estructura y tejido social que atraviesa la vida, y que la comunidad posee el poder de ubicar, definir al individuo-fiel a partir de sus bienes acumulados. Para Víctor A., de San Francisco,

[...] los festivales es como una película [...] y se ve la diversidad de los indígenas, con sus ponchitos, bayetas. [...] Es lamentable que sea sólo por tres noches [...] cada fin de mes, porque lo ideal sería sacar esa manifestación de la diversidad de los pueblos todos los días eso nos hace falta a los hombres porque las mujercitas siempre están con su anaco y bayeta

Fernando C., [...] *pinganchij runa cashcata rijsichinata, imanishpachari chashna can* [...] ¹⁸⁶ asegura el hombre indígena no viste de poncho por vergüenza en lo cotidiano, mientras Víctor A., dice entre risas, el mestizo se refiere a la mujer “ve ahí está la María”, aunque no se llame así, esta es una forma de racismo oculto que circula la ciudad. Será por esto o más bien como una “táctica” contra la “estrategia” del poder de racismo, exclusión que el hombre indígena prefiere ser llamado por la comunidad

¹⁸⁴ Artículo 1 de la Constitución del 2008.

¹⁸⁵ Don Pedro C., viudo es., oriundo de Colta-Majipamba, Chimborazo.

¹⁸⁶ “[...] nos avergonzamos mostrar que somos runas, porque también será [...]”

por su vestuario de terno *amutucushca*-hecho el amo, unos van así al trabajo, otros con ropa informal y en las ritualidades va con el poncho, lo *runa*, esta práctica no es generalizada, otros asisten con terno, poncho, ropa informal urbana. Esta práctica que va de un lado a otro, llamamos “oscilante”, no hay definición, y no lo buscamos en el vestuario, use el poncho o no, no determina que sea indígena, sino la “visión cosmológica” visible en sus relatos, prácticas y representaciones en plural.

Ester C., de Relleno-Cotopaxi, 25 años, narra

[...] cuando llegue a mis quince años a la iglesia "Tejar", por primera vez vi a mujeres con anaco y nadie con pantalón o falda, yo me fui la única con falda y me vieron raro [...] a la siguiente semana me fui con pantalón me vieron igual raro [...] me dije que mismo me pongo

Este “choque” cultural sumado al no entender ni hablar el quichua no limitó seguir asistiendo junto a su hermana, el sentido del *ayllu*, la relación de parentesco la vinculó para asistir a la iglesia evangélica, dónde hoy asiste de pantalón como muchas jóvenes hijas de mujeres adultas de anaco, aunque algunos jóvenes se ponen el anaco.

El *ayllu*, la vinculación de parentesco y asistir a la iglesia del familiar se yuxtapone al vestido, al dominio o no del idioma quichua. A Ester C., no le enseñaron sus padres el quichua, ella va aprendiendo en la iglesia, preguntando cada palabra o frase, por tanto, la religión se transformó en un espacio de su aprendizaje, "[...] con mi esposo vamos a enseñar el quichua a nuestra hija" finaliza.

Sintetizando, las pequeñas o grandes diferencias en las prácticas del rito del matrimonio, festivales, incluso la vestimenta, dialectos son parte de esa diferencia necesaria que permiten las tensiones para vincular al ser humano y encadenar una serie de actos nuevos y re-construir, re-novar la vida interna de la comunidad quichua en la ciudad. Efectivamente, vestuario, idioma se convierten en signos sociales negociados, aprendidos y usados por el quichua que se considera así por sus "raíces" que es su vinculación por relaciones de parentesco, o por sus padres, el *ayllu*, comunidad: territorio y religioso. Lo subjetivo supera al vestuario y dominio del idioma.

Es aceptado casarse con pocho (campo) o con vestido (ciudad), estos usos sociales del vestido indígena o urbano muestran su capacidad de vincular, manipular los signos, símbolos modernos y tradicionales en sus ritos desde su condición económica (próspero y no próspero). Lo heterogéneo de los pueblos quichuas bajo el paragua

homogéneo de la Biblia desde la Colonia busca conquistar su corazón que implicaba

[...] la vida afectiva y la interioridad como «ley no escrita», donde, además, se produce el encuentro purificado con Dios (*esto era necesario porque el indígena en los ojos del poder era un*) [...] monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, [cuyo] vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin (Salazar 2006: 9)

Esta representación del *runa* activa paralelamente su "táctica", durante esta investigación, el poder inició la construcción de otro imaginario la interculturalidad en quichua *ishkaypura kausay*. La convivencia de dos culturas desde reconocer ser diferentes, vinculados por lo comunitario del *ayllu* impregnado en diversas comunidades, pueblos permiten su manifestación en ritualidades evangélicas. Sí, el poder acepta la diversidad de pueblos, culturas y circule un Estado intercultural y plurinacional¹⁸⁷ no implica la abolición de otras estrategias de exclusión social.

Los ponchos, tejidos diversos dan colorido a esta diversidad atravesada, anclada en el *ayllu*, las relaciones de parentesco y la reciprocidad, descritas como matrices culturales, interacción comunicativa del quichua entre quichuas en un "no lugar"¹⁸⁸, que no es suyo la ciudad, dónde trabaja, celebra matrimonios, organiza festivales, reza y canta a su *Taita-Dios, Apunchij-Jesús*, estas actividades permiten el "[...] reforzamiento del colectivismo y la intersubjetividad, del nosotros; la solución colectiva a las necesidades colectivas hace del andino un "ser para otro" y "un ser para sí" [...]"]" (Huamán 2006: 164). El "ser para otro" y "un ser para sí" implicará el reforzamiento colectivo no solo ocurre en lo expuesto, sino que toma caminos complejos al interior de la religión, cuando las iglesias se dividen por cuestiones rituales, prácticas, ausencia de equidad y rotación del poder religioso.

Elva G., de Gulalag-Chimborazo,[...] *mana allichu chicanyarina, jahualla rurashun nircacuna, mana pajtarcachu*¹⁸⁹. La división de las iglesias es imparable, la

¹⁸⁷“La idea de la plurinacionalidad conlleva la de la interculturalidad. Ésta última es la herramienta para alcanzar la meta de la plurinacionalidad [...] el líder shuar Ampan karankas manifiesta que [...] la plurinacionalidad sirve para caracterizar una situación y la interculturalidad describe una relación entre culturas. No puede existir solo interculturalidad, hay que complementarla con la plurinacionalidad el uno sin el otro no existe” (Andrade, 2009; 18).

¹⁸⁸No-lugar para Augé es un espacio de tránsito, donde no se establece identidad, relaciones tampoco vínculos históricos. No obstante el no-lugar en nuestra investigación para el quichua es la ciudad, dónde no es provinciano, el campesino, es su no-lugar político y geográfico, sin embargo es dónde vive el indígena y da nuevos significados a todos los signos, en el campo de la religión y se convierte en su-lugar de vivencia cotidiana, comunitaria y religiosa.

¹⁸⁹“[...] no es bueno separarse, dijeron (los hermanos que impulsaron la separación) haremos rápido (nueva iglesia), no ocurrió eso”.

FIERPI no puede parar esta realidad, sólo observa, es parte del *ethos* religioso andino alimentadas por la diversidad de las prácticas culturales ocultas en el tiempo por el discurso "somos uno en Cristo", noción de unificación, un solo poder hegemónico.

A pesar de la división, el sentido comunitario, más allá de la religión, les unirá para trabajar en beneficio de la comunidad religiosa, asistirán a festivales, matrimonios, conciertos. Es un "juego" de intereses al interior de la reciprocidad y del *ayllu*. La oración como rito unifica, destila su "poder" de acercar a Dios, dónde piden por el o los hermanos que se van de la iglesia, y los que se van también rezan. Este "dispositivo"¹⁹⁰ y bien religioso anulará culpas, sentimientos de venganza a eso nos induce las palabras del Pastor José Manuel A., [...] no podemos desear el mal a nadie, no queda más que orar y pedir a Dios que nos bendiga [...]. La "eficacia" de la oración y del perdón son exteriorizados y puestos a prueba en el próximo festival, matrimonio dónde serán invitados. A esto añadir la vinculación del *ayllu*: comunitario y religioso también ejerce presión para disminuir la vergüenza social en lo evangélico.

2.7. Ritos: matrimonios, quince años y ordenación de pastor

Mi madre dijo que no recibirá nada de medianos para el pedido de mano que bastaba la palabra de él que iba a ser responsable y vivir bien y que mi papi le había pedido eso, la promesa y no debía pedir nada de comida, pero la mamá de mi esposo llegó con un borrego, panes, caramelos en una camioneta. Ester C¹⁹¹., de Allpamala-Relleno-Cotopaxi.

[...] *Shuj malta oveja, caramelo, tanda, ñuca familia huan camionetata contratashpa ricarni, shujtij caru llajtamanta cashcamantaca chaillitullata aparcani*¹⁹² Manuela P¹⁹³, de Guabuj San Juan-Chimborazo, suegra de Ester C.

El matrimonio es una ritualidad simbólica, institución social, dónde la sociedad se ancla, inicia su significado. La religión produce, mantiene, renueva la práctica del matrimonio negando o negociando las prácticas culturales locales, eso ocurrió en las comunidades indígenas de Chimborazo con la presencia del cristianismo sucedieron

¹⁹⁰Dispositivo Anexo 1

¹⁹¹Doña Elizabeth T., no domina el quichua porque sus padres no le enseñaron, a pesar de eso asiste a la iglesia quichua evangélica.

¹⁹²"Sólo lleve una oveja de mediana estatura, caramelo, pan, con mi familia contratando una camioneta me fui, porque era de lejos"

¹⁹³Doña Manuela, es de Chimborazo, y viajó a Salcedo tierra de Elizabeth T, para el pedido de mano de su hijo Jorge.

cambios que en el tiempo se transformaron en prácticas y tradiciones irrenunciables. La práctica del matrimonio por el quichua en el campo y en la ciudad develan que los contextos sociales, culturales y religiosos son parte de elección, manipulación y práctica del *runa*; y están ligadas a la palabra, memoria y prácticas permiten al *ayllu* usar con su “propio” acento y orientación los signos aceptados y estructurados por la sociedad en su interacción con otros “universos simbólicos”.

La descripción del matrimonio en el centro cotejando con la periferia permiten conocer las “vigencias”, “rupturas”, o “continuidades” del campo en la ciudad, y cómo en este accionar existen tensiones durante la articulación de las matrices culturales en el tejido social del quichua en Quito, una de las hipótesis de este trabajo.

a. El matrimonio en el campo y la ciudad

El primer contacto del protestante evangélico con la comunidad quichua fue en 1902, Calíata-Chimborazo, con Julia Anderson, soltera-impar, relató sus dificultades para ser parte de la comunidad y de la vida del campo en “*Un canto en los Andes*”¹⁹⁴. Este hecho para el quichua fue y es contradictorio donde todo es paridad complementaria, y el cristianismo promueve el matrimonio. En el segundo contacto, década de los 60, enviaron a Colta-Chimborazo matrimonios-par y trabajaron hasta los 90. El catolicismo sigue entre los indígenas con sacerdotes-impar.

En este contexto, se celebran los matrimonios del quichua evangélico en el campo con cambios radicales por la eliminación del alcoholismo, (chicha fermentada-*jayac asua*¹⁹⁵, trago-alcohol artesanal), la reducción del tiempo de duración de la fiesta del matrimonio¹⁹⁶, la anulación del *servinacuy*¹⁹⁷, Manuel Ch., recuerda que los misioneros les enseñaron de la Biblia y debían hacer caso, y representaba un cambio de vida para no vivir endeudados por muchos años; la fiesta duraba entre tres a cuatro días para la comunidad. Agustín Ch., menciona en su matrimonio no alcanzo la

¹⁹⁴ Este libro es una cronología de los hechos más trascendentales de la Unión Misionera-UME en Ecuador. Es un canto a la victoria de la religión monoteísta centrada en la salvación, y la anulación de todas las prácticas “paganas” (compadrazgo), “animistas” (brujería) de los indígenas.

¹⁹⁵ *Jayac asua* es chicha fermentada por cinco días en recipientes llamadas pipas. Existe la chicha no fermentada utilizada en la actualidad en matrimonios, ordenación de pastores y otros. La chicha es sagrada, simboliza prosperidad económica y símbolo central en la libación para la madre tierra.

¹⁹⁶ Los matrimonios en las comunidades antes duraba cuatro días, en la ciudad dura dos días.

¹⁹⁷ *Servinacuy* es un tiempo de trabajo para la familia del esposo mínimo uno año hasta dos años. Esto ya no se práctica entre los quichuas urbanos.

comida“[...]micungapaj, ubiangapaj maimuntapish shamurcacuna”¹⁹⁸. Una fiesta comunitaria que integra en su interior al hombre-mujer (par), en su momento serán cabildos, comuneros, una forma de servicio a la comunidad, ésta reconocerá su labor con “buen líder-*alli pushaj*” o “mal, pésimo líder-*mana alli -yanga pushaj*”; es su reconocimiento social por la palabra, y es un valor simbólico de realce social. Y si logran prosperidad, buen testimonio son potenciales líderes de la iglesia. En la ciudad, es similar con cambios de lugar iniciando la diversidad de valores, prácticas y símbolos opuestos.

El mito andino del cóndor y la mujer fija el enamoramiento, matrimonio e inicio del *ayllu*, es narrado por los padres, abuelos a los jóvenes en la urbe. El hombre corteja, la lleva a su casa y genera ruptura de afectos de ella con su *ayllu*.

En la comunidad, el hombre conoce, dialoga con ella en las labores del campo, al pasar los días, formaliza sus sentimientos tomando la bayeta de ella y buscará su restitución sin lograrlo; inicia la etapa de enamorados, el murmullo de la comunidad de la potencial pareja, entre bromas, o por sus hijos conocerán los padres de la relación; y llegará el momento del pedido de mano, matrimonio civil y eclesiástico.

Y qué pasa en la ciudad, el joven conoce a la potencial pareja en: iglesia, festivales, conciertos, centros educativos y las redes sociales. Las relaciones no formalizan arrebatando una prenda de la mujer, sino es oculto a los ojos de los padres, empero es conocido por el mundo evangélico, y sus sentimientos publican en las redes sociales, volviendo la vida en líquida.

Edgar C: [...] ellos no sabían que yo existía, que iba a ser su yerno, [...] les conocía (a los padres de la mujer) de lejos, entre los dos si hablamos de presentarnos a los padres pero después dijimos no, [...] ese día del pedido de mano me conocieron (risas)
[...] mi suegro me recibió bien, pero hay otros casos que no les quieren recibir [...] tanto como en los cristianos como los de afuera (católicos) porque cuando mi primo se iba a casar no le quisieron recibir [...]

Alberto A. [...] por mi parte, hablando de mí, no me gusta que me presentará como el enamorado, es como que [...] como una vergüenza, hermanito buenas que vergüenza de decirle algo así [...]tengo timidez a eso [...] ¿Cómo queda uno si termina con la chica? Queda mal visto por los padres [yo creo que si] (pregunta y respuesta el mismo) [...] preferible que no se enteren y no te armen relajo [...] ando a escondidas pero la mama sabe [...] antes conversaba con papa, mama, ahora solo con ella, saludo no más [...]

¹⁹⁸“[para] comer, beber de donde sea vinieron” diálogo realizado el 15 de Abril de 2012.

Edgar C., y Alberto A., jóvenes de 20 años, el primero ya se casó, el segundo está en una relación, dos historias similares en vivir la relación clandestinamente, y no se presentan a los padres de ella por vergüenza, y llevan la relación con sus “reglas”, empero existe el murmullo de la comunidad. Edgar C., anunció a sus padres la noticia de casarse y causó crisis, un *pachacutic*, una nueva vida al *ayllu*. Para Alberto A., es conflictivo su relación afectiva, con los padres de ella no conversa, y le causa pánico ser presentado como novio, basado en evitar el conflicto con los padres sí termina la relación. Es el “poder” del *ayllu*, y la vergüenza social reproduciéndose en la siguiente generación de *runas* nacidos en la urbe. Lo conflictivo es lugar de los sentidos del *runa*. La práctica de las relaciones afectivas no escapan de los matrimonios por embarazos no deseados, ellos tienen orientación sexual, en los centros educativos.

[...] ahorita se casan porque están embarazadas quieren ocultar el paquetito, estoy embarazada me tengo que casar [...] me cogió la locura de tapar mi embarazo, no hacerles quedar mal a mi papas, lo único que me quedaba solucionar el problema a veces digo, no es la solución, me arrepiento, es mucha responsabilidades, en mi caso de una niña, mi esposo, mi hogar, casarme fue lo peor en lo que es mi (dejar el) estudio. Laura C., de Columbe-Chimborazo

Los matrimonios por “ocultar el paquetito” en la urbe opuesto a la comunidad dónde la bayeta era símbolo de compromiso matrimonial, en el caso de Laura fue una decisión que privó sus estudios y asumió roles de madre, esposa; inició su *ayllu*. Su vinculación con el *ayllu*, se manifiesta “no hacerles quedar mal”, siendo la vergüenza social que empuja a tomar en la decisión de casarse. Empero existen matrimonios por compromiso afectivo, planificado y no por “ocultar el paquetito”, reactualizan el mito del cóndor y la mujer en lo evangélico. Una reactualización conflictiva entre afectos o por “vergüenza social”, vinculado al *ayllu* y las prácticas diversas del matrimonio.

i. *Tapuy y huarmi rimay o japitucuy*- preguntar y pedido de mano

El matrimonio es un rito de paso¹⁹⁹ que permite al ser humano vivir prácticas y responsabilidades nuevas, provocando “crisis” por su transición de soltero a casado y tiene mayor incidencia en las dos comunidades: comunidad-*ayllu* y comunidad-iglesia.

¹⁹⁹Ritos de paso “[...] [es el paso] de la persona de una posición social a otra o ritos de *crisis vital* porque suelen corresponder momentos críticos en la vida del individuo” (Sppeding, 2005: 60).

Al inicio de este apartado ubicamos el pedido de mano del matrimonio de Elizabeth C. A pesar de su negativa, la madre de su esposo realizó el ritual acompañado de familiares los objetos fueron oveja, caramelos, panes (práctica de Guabuj-Chimborazo), tras el acuerdo entre los novios para casarse con un noviazgo de cuatro años, hubo presión de la iglesia que se casen y no caigan en “pecado”²⁰⁰, así existe una “evolución” de los matrimonios por acuerdo familiar y de la misma comunidad. Este matrimonio es Chimborazo-Cotopaxi, y entre *runas* de Chimborazo, es el caso de Pablo y Lizbeth.

Los padres de Patricio y su *ayllu* realizan el *tapuyes* el acto preguntar del compromiso a los padres de Lizbeth, un diálogo entre padres y novios, en caso que exista aceptación de la novia y su familia, se fijará el día para el *huarmi rimay* o *japi-tucuy*-pedido de mano, los dos son válidos, es diálogo para definir los detalles del matrimonio civil y eclesiástico acompañado de comida y bebida entre los *ayllus* de los novios y familiares, al sur de Quito. Gallinas, papas, colas, dos chanchos ornado, panes entregó los padres del novio a los de la novia. Ellos con sus familiares sirvieron la comida recibida y la suya. Es la antesala de comida y regalos del matrimonio eclesiástico que ya detallaremos. En el pasado con una botella de licor era el pedido de mano.

[...] yo veo ustedes muy jóvenes se casan luchan y mantienen su hogar [...] yo deseo que la novia sea una luz igual que su esposo, eso dice la Biblia [...] la única forma de hacer una familia es con Dios fuera de Dios no hay nada [...] lo que Dios unió no lo separe el hombre [...] es la segunda vez que estoy en un compromiso de los hermanos quichuas y es ver lindo esta forma de comunión de ustedes [...] antes en el mundo seria licor [...]

(Rezo: Padre muchas gracias he tenido el privilegio Señor de sembrar un semilla en su corazón que tu bendigas a su esposo como dice tu Palabra él sea la cabeza, el pueda conducir su casa, Cristo [...] yo te doy gracias Señor por los hermanos del campo, veo ellos son esa cultura preciosa que luchan, mantienen la familia, porque papa y mama están juntos ahí crecen los niños [...] todos tenemos el mismo sentir, Amén)²⁰¹

Las palabras de reflexión seguida con rezo implican dos dimensiones de la mirada mestiza. La primera, el quichua por cultura se casa joven, mantiene la familia y lo comunitario. La segunda es ubicar al hombre cabeza del hogar. En el *tapuy* no está el pastor mestizo sino en el *japi tucuy*. El *tapuy* es exclusivo del quichua, su *ayllu*, el *japi tucuy* es inclusivo de *ayllus* y las relaciones sociales ampliadas, ahí ingresa el pastor

²⁰⁰En el mundo evangélico caer en pecado para los jóvenes es tener relaciones antes del matrimonio. El cuidarse para el o la elegida por Dios es un medio de represión los deseos sexuales.

²⁰¹El padre de la novia invito al pastor mestizo Juan R., para bendecir la comida del pedido de mano.

mestizo, y el líder quichua, éste garantiza la credibilidad del novio. A veces, los líderes de la comunidad asisten al *huarmi rimay*; ellos sí estarán en el matrimonio eclesiástico porque los padres están vinculados a la comunidad por tierra, pariente o creencia.

Los padres de Pablo reproducen en la urbe una práctica que se mantiene en el campo el *tapuy* es el inicio de las relaciones de dos *ayllus* diferentes que practican diferentes formas del *huarmi rimay*. Víctor G., menciona que cuando un joven de otra comunidad se casa con una originaria de Gatazo,

[...] debe hacer nuestra costumbre, si no quiere quedar mal”, ante todos los *ayllus* (familia y comunidad); [...] nosotros demostramos nuestras costumbres damos de comer en el matrimonio civil y eclesiástico a todos nadie se escapa [...]

El *huarmi rimay*, *japi tucuy* son actos rituales que articulan la reciprocidad, la *minga* y tensionan la relación social de los *ayllus*, éste aceptará las reglas del otro o práctica la suya. El no quedar mal tensiona y condiciona el gasto económico, por eso Manuel V., dice casarse en lo evangélico es caro, él gasto mucho en el *japi tucuy* de su hijo.

Pan, frutas, gallina, papas, cuy, ornado, guineo son los regalos del *japi tucuy*, la familia receptora pone su comida para recibir al nuevo *ayllu* y se sirven las dos familias e invitados (pastores, líderes); un acto ritual que simboliza la interacción de dos *ayllus* y marca el inicio de un sin número de vinculaciones heterogéneas y plurales.

ii. El matrimonio civil

El matrimonio civil es el jueves, el padre de la novia y del novio sirven comida, el primero cerca del registro civil, en la calle, mientras el otro en su casa. En el campo los dos lo hacen en Cajabamba²⁰², el domingo es la comida y el matrimonio eclesiástico, en la comunidad, es un “*maquipura*-mano a mano”, igual, no solo uno da sino los dos (paridad), desde esa idea damos de comer recalca don Víctor G. Es una “disputa de poder, reconocimiento social”, “disputa de sentidos” y visibilidad social de los *ayllus* activan reciprocidad y relaciones de parentesco; una activación de actos, acciones sin fin que vinculan al *ser* en la totalidad de la vida. El matrimonio civil es su nexos con el Estado-Nación, es una estadística, un mecanismo de control, una relación

²⁰²Cajabamba es el “pueblo” en el imaginario del quichua, dónde está el desarrollo, la compra-venta de animales, víveres para la semana. También, están el teniente político, el comisario, policía todo el aparato público de servicios y representan al Estado.

intercultural, de unidad en la diversidad.

iii. El matrimonio eclesiástico

Los matrimonios²⁰³ descritos son celebrados en la iglesia Alianza “El Tejar”, decorada el día anterior con flores rojas, blancas, lazos de papel blanco y un arco en el centro. Un programa leído por el secretario da inicio al ritual, el prelude musical y toda la música es interpretado por jóvenes en instrumentos modernos: piano, batería, bajo y guitarra eléctrica, ingresan una corte de damas y caballeros²⁰⁴ y matizan la ritualidad²⁰⁵. Los instrumentos ejecutados por el *runa* median la circulación de percepciones de Dios, demandas por perdón, salud, conocer la Biblia, gratitud por la muerte de Jesús, contenido que acentúa la “visión cosmológica del mundo”; canciones junto a las del matrimonio, interpretadas por los coros, envuelven de sagrado a toda la ritualidad.

Novia y familiares salen de casa rumbo a la iglesia acompañados por el coro y el líder o pastor, representa la vinculación de ella con dos comunidades: el *ayllu* y lo religioso. Es un momento desgarrador, los padres y el *ayllu* despiden a la novia, y el pastor reza por ella. Este acto re-actualiza el mito del cóndor y el *ayllu* en Quito. Ella ya no regresará sola, deja debilitada a su *ayllu* y fortalecerá el *ayllu* del hombre; su llegada es en carro al templo, dónde espera el novio con sus familiares, pastor y coro de Cacha-Chimborazo que arribaron a pie. El *ayllu*, la comunidad y el poder religioso acompañan en esta transición a los novios.

La marcha nupcial, signo moderno, marca el ingreso del novio con terno y sus padres, seguido por la novia vestida de blanco y sus padres se sientan en la primera fila. En cambio, sus padres, la mujer vestido de anaco y bayeta, traje indígena; el hombre con poncho o terno. El vestido y el terno, signos urbanos, significan prosperidad para el quichua, “blanqueamiento” temporal aceptado por el *ayllu* y la comunidad devota. Con los novios en el templo, una canción en castellano ambienta su entrega por los padres

Padre del Novio: “Tucui tandanacushca huauquicuna, panicuna, huaqui pastor,

²⁰³Todo matrimonio recibe clases de la vida matrimonial por cuatro semanas por el pastor o líder laico.

²⁰⁴Damas y caballeros son los jóvenes de la iglesia, o en su defecto familiar, amigos de los novios forman la calle de honor para el ingreso de los novios.

²⁰⁵Ritualidad es un acto repetitivo que permite la continuidad de la tradición: es un espacio de afirmación de creencias, de legitimación social de esas creencias y de integración de los seres humanos alrededor de esos ritos.

cunancama ñuca churi Patricio A., llaquipipish, huacaipipsih tucui pushmushcanchij, huarmin dij ishquitucushpa, cunan cai horas paipaj huarmisita Lizbeth entregapani sano y bueno, cai tandacushca pueblo ñaupajpi, Diospaj ñaupajpi, ministrocunapaj ñaupajpi”

Padre de la Novia “Taita Diospaj ñaupajpipish, tucui cai miembro Diospaj cuerpopaj ñaupajpish, huahua Patricio cunan ñuca ushushita alli sanota apamushcani cambaj maquipi churangapaj tucui cancunapaj causaipi, yaya Dios bendiciachun cai pueblo ricucujpi ishquindijta saquini”²⁰⁶

Los padres hablan en representación del *ayllu* junto a ellos está la madre, en silencio, ellos entregan a su hijo en buen estado de salud. El pueblo es testigo, ante ellos vivirán y serán juzgados, respetados por la comunidad de *ayllus*. Dios y los oficiantes testigos consagran este vínculo de los *ayllus*. Este acto es desprendimiento de los hijos de sus padres y la extensión de los *ayllus* padre-madre, en uno nuevo: hombre-mujer.

Las canciones en quichua preparan el tiempo para la interpretación de la Biblia en castellano y quichua, seguido por el acto del encendido de velas hombre-mujer generalmente es el próximo matrimonio. Ritual, competencia, que ganó el hombre y el pastor dice “Dios hizo primero al hombre” y solicita aplauso para la pareja. Los novios pasan al interior del arco, y entrega al pastor el acta del matrimonio civil, tras su lectura pregunta si conocen a los novios y si existe algún impedimento, el silencio del público es su respuesta; acto seguido pide a los niños del corte de la novia que pongan los aros en su Biblia y los novios repiten estas palabras de compromiso, el mira a ella, comunicación kinésica, tiempo y espacio entre hombre y mujer ante los ojos del *ayllu*:

Novio: “Delante de Dios y delante de estos testigos hoy quiero comprometer con estas palabras aunque venga tristeza, pobreza, calamidades, enfermedades, desnudez, persecuciones pero nunca separaremos, del amor de Dios y de la pareja matrimonial, hasta que el Señor venga, hasta que el Señor nos separe vamos a estar juntos y les comprometo en el nombre de Jesús, Amén”.

Novia: “Delante de Dios y delante de estos testigos quiero comprometer, ser una mujer, ayuda idónea de respeto, bondad, y amabilidad, vendrá en nuestro matrimonio necesidades, problemas, enfermedades, calamidades, pero siempre unidos en Jesucristo vamos a triunfar hasta que el Señor separe con todo mi corazón les comprometo ser una mujer fiel hasta la muerte, Amén”

²⁰⁶ Padre del Novio: “Todos los hermanos, hermanas, hermano pastor reunidos, hasta hoy mi hijo Patricio A., en tristeza, en llanto en todo hemos traído con mi esposa, siendo dos, hoy a esta hora su esposa Lizbeth le entrego sano y bueno, delante de este pueblo reunido, delante de Dios, delante de los ministros”

Padre de la Novia: “Delante de Dios, todos estos miembro del cuerpo de Dios ante ellos, hijo Patricio hoy he traído a mi hija buena sano para poner en tus manos, en toda tu vida, padre Dios bendiga ante la mirada de este pueblo a los dos les dejo”

Dicho esto cada uno toma el aro²⁰⁷ de la Biblia y en la mano cada uno dice:

Novio: “Lizbeth, delante de Dios, delante de estos testigos con este anillo me caso con todos mi corazón para nuestro destino mientras yo viva o mientras yo muera todas mis pertenencias serán para ti, en el nombre de Jesús” y *coloca el aro a la novia*.

Novia: “Patricio, delante de Dios (mira al cielo), y delante de estos testigos (mira al pueblo) con este anillo nos comprometemos con todo nuestro corazón, con nuestro ser, seremos felices, hasta la muerte y mientras yo muera todas mis pertenencias será para ti, en el nombre de Jesús” y *coloca el aro al novio*.

Novios, padrinos y testigos firman el documento eclesial que es entregado a la nueva pareja y el oficiante ora por ellos.

Papito Dios muchas gracias en esta mañana, Lizbeth y Pablo vinieron a su santo templo del señor a comprometer y agradecer por el santo matrimonio fue establecido nuestro Dios con el primer hombre y la primera mujer, estos son aquí generación, generación. Hoy en siglo XXI seguimos Señor, Dios sigue uniendo ambos sexos para que el propósito y objetivo de Dios es engendrar administrar sobre la tierra. Padre amado bendice al Patricio, él compromete una familia, el sabrá guiar a la familia, no descuide como Adán que la esposa era sola y la esposa también desobedeció a su esposo. Dios, Padre Lizbeth sea de respeto, ayuda idónea así como comprometieron con sus ojos al cielo, mirando al pueblo como testigo honor, papito Dios, yo como un Siervo de Dios, Padre les dejo Patricio y Lizbeth todo el destino, empiezan jóvenes, lleno de fuerza y cual será su destino hasta que año llegará pero bendice a Patricio y Lizbeth, les dejo en el nombre de Dios, padre y del Hijo y su Santo Espíritu de Dios, Amén.

Y, un beso sella el acto matrimonial. Luego cada uno toma una vela encendida ubicada junto al arco central, en el pulpito encienden una vela, y soplan las velas encendidas y con la mirada en la vela encendida²⁰⁸ en el pulpito y el pastor dice:

[...] esto es una luz (indica con su mano) esto representa ustedes como pareja de matrimonio, como hijos de Dios, su vida su destino, de la familia matrimonial serán así como la luz, el Señor dijo vosotros sois la luz del mundo y con la vida y con el destino del matrimonio ustedes encenderán, alumbrarán a las demás personas

La vela y la luz significan matrimonio, hijos de Dios, destino y su *habitus* es ser luz para la comunidad religiosa y el *ayllu*. Ellos serán modelo, ejemplo para la comunidad, es su vinculación con la iglesia, comunidad y sociedad. Es decir, un tejido

²⁰⁷ Anillo representa la infinitud del tiempo y duración del matrimonio mencionó Pastor Santiago C. durante la ceremonia de Cristian y Cecy, el 17 de marzo del 2012, en la iglesia Jireh. Estas palabras inician lo sagrado en el anillo que simboliza una persona casada.

²⁰⁸ Velas encendidas, de uso frecuente en las iglesias evangélicas, por su doble significado dotado por los expertos de la religión, adoctrinados por misioneros en seminarios bíblicos, que definen el fuego significa el Espíritu Santo; su significante es Dios iluminando al nuevo hogar.

social materializado en canciones, regalos que son parte de esta ritualidad. Las canciones son del coro, amigos de los novios y de la iglesia que asisten. Esto ocurre en los tiempos de especiales y durante cada interpretación los novios reciben palabras de felicitación y aprecio. El coro de caballeros le puso un poncho al padrino y solicito que acompañe en la interpretación de la canción a su hijo. Las canciones son actos de reciprocidad que será reforzado por los regalos. Canciones y regalos serán devueltos cuando los novios y su *ayllu* asistan al rito del otro. Más adelante hablamos del día lunes.

El otro lado del matrimonio es el uso de anaco y poncho, traje indígena, así los jóvenes revitalizan su cultura, en Quito. Velo-terno es oposición del anaco-bayeta-poncho, una oposición y complementariedad, en el *chaupi*, lugar de la diversidad y sentidos plurales. Los asistentes están con anaco, las mujeres; los jóvenes utilizan la ropa urbana igual que sus padres. Terno es prosperidad económica, poncho es revitalización y su uso implica diseño exclusivo y alto costo.

El rito en su paso de la periferia²⁰⁹ al centro, dónde vive el *ayllu* es inevitable no solo el mestizaje sino el devenir elementos culturales, sociales de significación diferentes son incorporadas con otro significado, pluralidad conflictiva; el vestuario es ubicación y reconocimiento social, “lucha de sentidos”, “*causay mashcay*” en el *chaupi*.

Ahora bien, el matrimonio tiene su punto máximo en comida y bebida comunitarias dura dos días sin borrachos, sin problemas ampliados en el siguiente punto. La religión evangélica institucionalizó “el evangélico no toma, ni fuma”²¹⁰, como un dispositivo del poder intentó construir una nueva generación de indígenas sin memoria, raíces, oralidad, sino letrados, cristianos para trabajar y consumir mercancías entre ellas, la religión ascética que ofrece el capitalismo.

iv. La comida en el matrimonio

La comida del matrimonio *esjatun micuy*-comida grande²¹¹, la tercera comida

²⁰⁹Rural está vinculado con lo esencial, salvaje, primitivo es parte de la ritualidad. Es un mundo simbólico lleno de significados y significantes que devienen en otros.

²¹⁰Esta frase se mantiene hasta la actualidad en la práctica cotidiana en el campo y en la ciudad. Aunque existen otras creencias evangélicas que el ingerir cerveza, vino es normal, no es satanizada. Creemos que esta radicalidad fue una forma de civilizar (cristianizar) al indígena por su dedicación a la bebida y a la fiesta a los Santos de varios días y se convertían inválidos para el sistema capitalista que necesita obreros y no borrachos en las actividades del campo.

²¹¹Anexo 2 Fotos El *jatun micuy*del matrimonio de Pedro y Erika celebrado en la ciudad de Quito.

del padrino y su *ayllu*. Las anteriores fue *huarmi rimay*, *japi tucuy*-pedido de mano y del registro civil, a estas últimas asistieron pocas personas. Al eclesiástico concurren unas quinientas personas, invitados verbal o con tarjeta. En el campo invitan por la radio y oral, cara a cara. Sin embargo es dominio de lo verbal realizado por el padrino, los novios y las relaciones sociales tejen su comunicación oral, kinésica, tiempo y espacio en la urbe. ¿Cuál es el peso simbólico de la comida en la estructura del *ayllu*? Es la inquietud central de este apartado situando la observación y el registro fotográfico. El *ayllu* recibe consejos del pastor acerca de la comida su menú, preparación, el lugar de la recepción, esto es contrapuesto con la narración de los abuelos de la comida en el campo y su experiencia para articular este ritual, no hacer igual que otros, sino lo suyo de la comunidad y desde su poder económico. Ser parte de la comida es adquirir compromisos que serán devueltos por voluntad o *mañay* en su momento entre los miembros del *ayllu* y comunidad religiosa. Su preparación se cimenta que es para la comunidad-*ayllu* y la comunidad religiosa y no solo para el *ayllu*. Es su puente-*chaca*²¹² de paso, o cruce de un estado a otro. La ubicación social en la estructura del *ayllu*, ella lo ubicará con la palabra desde lo concreto de la comida. El cruce es gasto económico, días de dialogo con el *ayllu*-familia y con el *ayllu*-extendido, porque está en juego el nombre del *ayllu*. El cruce del puente-*chaka* no es soledad sino vinculado al *ayllu*.

La preparación y servir la comida a la comunidad vincula al *ayllu*-familia ampliada es un signo de su cohesión familiar, social ante la colectividad. Este aspecto también es parte de la calificación de la comida, todo está vinculado. La valoración es pobreza o riqueza, por la palabra ubica al *ayllu* y los festejados en la estructura social. No sólo en términos de bienes económicos es la pobreza o riqueza, sino del *ayllu*, al número de parientes, amigos, hijos, esto entra en juego en la ritualidad de la comida, es una “lucha de sentidos”. La comunidad ensalza o denigra al organizador del rito, poder que incide en pedir-*mañay*²¹³ colaboración del *ayllu*, incluso ayudan los hermanos de la iglesia a la familia de pocos miembros, porque está en juego el nombre de la iglesia-comunidad religiosa, “lucha de sentidos”, “*causay mashcay*” individuales y colectivos.

²¹² Puente en quichua es Chaca, este conecta un mundo con el otro. Chaca es puente, umbral, esta raíz se reproduce en canciones, rezos, predicaciones en la frase: “chacatashca huanurcangui-moriste crucificado” en relación a la crucifixión Jesús que es él chaca-puente para cruzar del pecado a la vida eterna.

²¹³ *Mañay*, pedir ayuda, es un pedido verbal acompañado con comida que honra y valora al otro, es una forma de pago en especie por anticipado, porque luego del matrimonio, también recibirán un buen plato de gratitud, que es *huanlla*-llevar comida para el *ayllu* que está en casa. Hay casos que falta comida y los organizadores son llamados pobres.

La «cohesión social» inicia la religión, según Durkheim, lo inferimos cuando el quichua ayuda por pertenecer a su creencia, aunque el sentido del *ayllu* elimina este aspecto, ya que, el católico ayuda al evangélico y viceversa. El reconocimiento social, la “lucha de sentidos” del *ayllu* está en juego implicará superar las diferencias religiosas para enlazar y actualizar el *ayllu*. Este acto se puede interpretar como juego de intereses recíprocos, que no sólo es su forma de manifestar la vinculación del *ayllu*, sino es el devenir en una “lucha de sentidos”, o más bien una “búsqueda de vida” desde el “un ser para otro” y “un ser para sí”.

Además, la comida es revitalizar tradiciones culturales, visibilizar su prosperidad económica, cambio de lugar en la jerarquía religiosa, con su apropiación de los bienes urbanos como fue el caso de Mario D., que sirvió la comida en un restaurante, y evitó la *huanlla* que también significa llevar la comida a casa para los miembros del *ayllu*. Un acto tensionó al *ayllu* y la práctica cultural como el servir cuy, papas, gallina de campo, signos de prosperidad económica y vinculación con lo andino en la urbe. Lo diverso ocurrió en el matrimonio de Pedro A., y Erika D., que se casaron en la Iglesia Alianza “El Tejar” y la recepción fue en la iglesia “La Paz” por demandas del padre de la novia que citamos mas arriba.



Foto1: Padrinos, novios con su “plato especial” Foto 2: Familiar y su “plato especial”

Padrinos, novios, invitados especiales y pocos familiares recibieron su “plato especial”: papas, cabeza de choncho, gallina, cuy y chicha para tomar. A los padrinos y novios por su condición de anfitriones y festejados; a los familiares es por honor, respeto, es la intersubjetividad del *ñuchachijpura*-solo entre nosotros, que alcanzó por su vida y aporte al *ayllu*. Este plato implica respeto social que adquiere el que recibe.

Mientras, al mestizo es honrar su presencia, vincularlo con lo andino. El mestizo

se asusta por la cantidad de comida. Sin embargo, es la materialización máxima de la reciprocidad, el respeto y la honra. Además reciben sopa y papas con pollo que el padrino sirvió a los asistentes. Es la “abundancia” del *runa* compartido al mestizo. La comida es cambiar de lugar en el imaginario social. Así, el rito es plural y diverso en comidas, asistentes, significados y devenires en la comunidad religiosa y los *ayllus*.



Foto 3: Líder de la Iglesia sirve “plato especial”

Los “platos especiales” significan la posición social del *ayllu* (padrino, novio) alcanzado, acumulado y acentúa su perpetuidad con los del otro, sí éste no tiene, él se valdrá del otro para escalar en la estructura social. Es un juego de intereses prácticos, sería una mirada, sin embargo es una “lucha de sentidos”, o “*caushay mashcay*”. El sentido del *ayllu* atraviesa el “plato especial” que es repartido por los novios y padrinos a los familiares cercanos, aquellos que no recibieron, así son partícipes de su poder simbólico. A diferencia del “plato especial” descrito en otros matrimonios es que con papas y gallina reciben novios, padrinos, pastores, abuelos y líderes, todo depende de la riqueza o pobreza de las relaciones sociales, en otros términos, las pocas o muchas relaciones sociales, construidas en el *ayllu*, iglesia y sociedad, su interacción social.

Por tanto, el plato es sinónimo de reconocer en público su poder simbólico acumulado en la comunidad religiosa, el *ayllu* y sociedad. Un símbolo de exclusión social jerarquizada. En cambio, en el matrimonio de Patricio y Lizbeth no hubo “platos especiales”, sirvieron la comida en la iglesia “El Tejar”, con el fondo musical de la banda del pueblo cristiana de la Comunidad de Cacha-Chimborazo, y “anuló” al grupo musical de la iglesia. Esta novedad imprimió emociones diversas en la comunidad evangélica, mencionamos más arriba el aspecto de la danza como un *pachacutic* en la ritualidad evangélica, y que las bandas populares en el imaginario del *runa* es: baile, alcohol, el pasado.

En el matrimonio de Pablo y Lizbeth, la banda interpretó canciones cristianas,

los padrinos en el pulpito movieron su cuerpo que dejaron hace tres décadas por ser evangélico, este momento del ritual alteró el imaginario y el murmullo de la gente fue aplacado por el pastor “esto es nuestra cultura y debemos rescatar”, aunque el estuvo vestido de terno, que evidencia lo conflictivo es hablar del rescate, cuando es revitalización de la cultura.

Por otro lado, aclarar el significado de mover el cuerpo con la banda sitúa al pastor como “iluminado” y el pueblo su opuesto. Coexisten religión y banda popular, dos opuestos en el *chaupi* lugar de percepción, uso y significación, una “lucha de sentidos”. Al final, los jóvenes reparten el pastel, singo urbano, mientras los adultos, líderes de la iglesia y familiares sirven los platos especiales. El rito no termina ahí, sino que continúa con su calificación realizada por la comunidad, basado en dos nociones relacionadas a la cantidad bastante-*ashca* y poco-*pichilla*, están vinculadas con la “pobreza” y “riqueza”; entre los quichuas hay una máxima [...] *huajchacunami ashcata caran, charijcunaca* [...] ²¹⁴.

En cuanto, a la calidad de la comida, la comunidad, menciona después de dos a tres días del rito buena comida-*alli micuy*, mala comida-*mana alli micuy*, comida más o menos- *shina shinalla micuy*. Calidad y cantidad de la comida vinculan a los miembros del *ayllu* y los conecta con su ubicación social, económica y política. Al poseer este peso la comida y toda su ritualidad se torna en espacio-tiempo del hacer continuo del quichua en su “singularidad” vinculado al *ayllu*-comunitario. Es por tanto, actos recíprocos entre los *ayllus* y reconocimiento social, “lucha de sentidos” vinculado que son “hijos de Dios”, “uno en Cristo”, y si no lo son será derribado por el *ayllu*, la reciprocidad, y ser parte del cruce del puente-*chaca* social de la comida. Así, el *ayllu* se reactualiza al no limitarse a un territorio o una religión, sino es un acto político que “supera” la cohesión social, siendo “*causay mashcay*” en lo conflictivo de coexistencia: Andes y Occidente.

Asimismo, la comida tiene un significado en términos económicos para el *runa* es par: *charij*-rico y *huajcha*-pobre. La prosperidad y pobreza del indígena urbano, implica calidad y cantidad que será reconocida socialmente como familia-*ayllu* “pobre” o “rico” es otro significado de un plato de comida. Elsa G., ²¹⁵ dice que cuando se caso

²¹⁴“los pobres dan mucha comida, los ricos poquito” – Elsa G., el 1 de Diciembre del 2011.

²¹⁵Doña, Elva G., oriunda de Gatazo Chico, provincia de Chimborazo, vive en Quito 30 años.

su hijo los familiares solicitaron el matrimonio en la comunidad y no en la ciudad [...] *Caipi cazarajpica ñucanchij ayudashun, Quitumanca mana rishunchu, maipi jatun huasi, patiuta charishpachu carashun, llatapimi jatun pailapi yanushpa gentecunaman carashun*²¹⁶.

Esta práctica es similar en la urbe dónde el quichua cocina no en pailas de cobre fundido sino en ollas grandes²¹⁷. Se mantiene la idea de cocinar para la comunidad a pesar que se invite a pocas personas el sentido comunitario sea religioso o afinidad étnica vincula comunidades. La comida es proporcional al espacio, aunque hay casos que la comida no alcanza; en otros, el espacio es muy pequeño, por que el *ayllu*, o el *runa* es impredecible, sitúa la ritualidad en conflictiva, diversa y plural.

En resumen, la comida significa más allá de un plato, un vaso de chicha o cola es un signo con significado de “poder” circulado por la comunidad. No es un solo significado cerrado y circunscrito a un solo tiempo, espacio, más bien una diversidad de significados por las diferentes prácticas e interpretaciones que atraviesan a cada *ayllu* y comunidad. Por tanto, se convierte en “luchas de sentidos” en tiempos y espacios no sólo circunscrito a la ritualidad sino a lo cotidiano, lugar de otro textos del sentido.

A más de la cantidad, calidad y espacio físico el reconocimiento social de la comunidad es la presencia de cuy con papas, gallina de campo con papas, pierna de ornado con papas y maní son “platos especiales” para padrinos, novios, abuelos, pastores e invitados especiales (misioneros, mestizos) de los novios. Es un significado de la comida que denota el aspecto político y jerarquía social, porque el cuy, gallina de campo son la comida “más importante”, y sólo los más prósperos sirven en la mesa, aunque muchos “pobres” hacen grandes esfuerzos económicos y dan más que los ricos. Otro significado es la vinculación con el pasado que pervive en los relatos y narraciones de los ancianos de la comunidad a pesar de la penetración de la religión evangélica. Los ancianos son los abuelos viven en la comunidad y sus nietos que antes del matrimonio preguntan sus experiencias, otros los traen al ritual y reciben el “plato especial”; y son sus consejeros. Lo descrito son casos aislados y circulan lo andino.

La cantidad y calidad de “platos especiales” implica a un reconocimiento social

²¹⁶“Si se casa acá ayudamos, a Quito no iremos. No tenemos un patio grande para dar de comer, en la tierra cocinamos en paila grande y damos de comer a todos los invitados”

Siendo el *ayllu* que cohesiona y delimita la práctica del rito y sentido de pertenencia.

²¹⁷La iglesia Alianza “El Tejar” tiene 4 ollas grandes para cocinar 700 platos que sirven en matrimonios con presencia de 600 personas.

más fuerte y amplia de la comunidad por eso misioneros, mestizos son ese grupo selecto. Así, en el imaginario de la comunidad, los organizadores de la fiesta logran un “*estatus*” o lugar en la sociedad jerarquizada al interior de ella por la religión. Esta misma dinámica de la comida del primer día del matrimonio (novio), será el segundo día en la casa de la novia. Durante esta investigación el matrimonio tiene dos días de festejos: un día es el novio (domingo) y al otro día la novia (lunes)²¹⁸, que mas abajo detallamos. Pocos matrimonios son el día sábado, comida por el novio, y el domingo en la casa de la novia, existen casos sólo el domingo, lo económico determina la práctica de la comida que es lugar de interacción social, simbólica y comunicativa deviene en significados y sentidos en el *chaupi*.

El reconocimiento social, “lucha de sentidos” es de doble vía buscan los padres del novio y de la novia, dónde la comida vincula realidad económica y los afectos. Es una lucha de espacio y “poder” entre familias-*ayllus*, más comida es más poder y prestigio en la comunidad. Por ende, el endeudamiento es inevitable, aunque es el último recurso en caso que exista pocos víveres, cuyes o dinero en la *minga* del *ayllu*-familia. La comida refleja posesiones económicas, materiales necesarios para su ubicación social y producir el efecto de mejora o denigración la condición social del *ayllu*. En el campo eran animales, terrenos; en Quito es vestimenta, estudios en curso, títulos logrados, casas, terrenos y carros, son signos de prosperidad.

v. La entrega de regalos

Los regalos plasman afectos y reciprocidades. Es vinculación de las relaciones sociales del *ayllu* acumuladas en el interior de la comunidad religiosa y la urbe en el contacto con otros *ayllus* y los mestizos. Este ritual oficia el animador adulto que conoce a los asistentes. Padres y novios suben al pulpito y esperan los regalos.

²¹⁸ Son pocos matrimonios el día sábado comida por el novio, y el domingo en la casa de la novia.

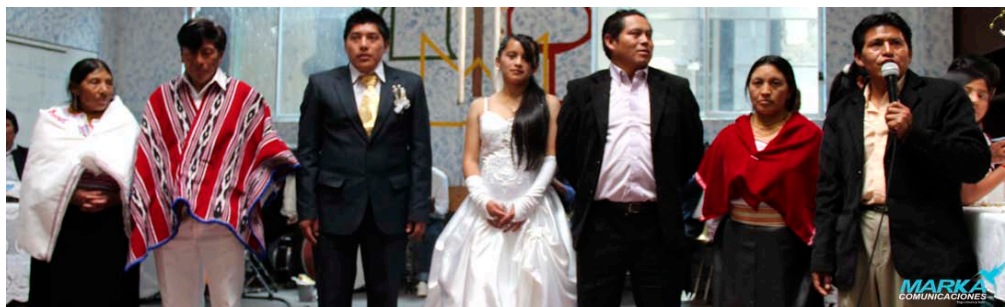


Foto 4: Padrinos, Novios y animador en la entrega de regalos

Mana nishun jaripuj familia, huarmipuj familia pasaichij, cancuna Diosta cuyashpa, cancuna amorhuan cushcata pasamuhuashun, por favor, a la fila shamushun, paica ashca debimi saquirin cancunapaj familia, ayllu cazarajpi chasnallatijmi rina canguichij²¹⁹.

Con estas palabras iniciala entrega de regalos, los asistentes forman una sola fila en el pulpito se divide en dos con sus regalos para los novios reciben, ponen en un lugar común. A la derecha está el novio y sus padres y a la izquierda la novia y sus padres. La paridad complementaria visible en todos los matrimonios evangélicos.



Foto 5: Madrina recibe una bayeta del ayllu



Foto 6: Papa de la novia recibe el poncho de Cacha, tierra del yerno.

Un familiar viste con una bayeta a la madrina, en representación de todos sus miembros y su esposo entrego dinero al padrino (Foto 5). La paridad complementaria. Mientras un *ayllu* del padre de la novia le viste con poncho de la tierra de su yerno de Cacha (Foto 6), es símbolo de pertenecer a Cacha, su nueva comunidad por su hija y yerno, diversidad de vestuario, porque él está de chaqueta (Foto 4), en el coexisten dos opuestos un devenir de significados y sentidos de identidad, diferencia.

²¹⁹“No vamos a decir que pasen familia del hombre, familia de la mujer, ustedes que aman a Dios, ustedes que van a dar con amor pasemos, por favor a la fila pasemos, ellos se quedan endeudados bastante, cuando se casen su familia, ayllu, así mismo deben ir”. Don Manuel Ch, oriundo de Cebollar, animador del matrimonio de Patricio y Lizbeth en la iglesia alianza “El Tejar”.



Foto 7: Novio recibe palabras de estímulo
y una Biblia de la tía.

Foto 8: Novia recibe regalo de una
hermana del coro de la iglesia.

Una “hermana” (uso cotidiano del evangélico por familiaridad en la creencia) de la iglesia de sus padres le entrega un presente en funda negra a la novia (Foto 8), generalmente las vajillas son cubiertas así, ocultaría su pequeño regalo, ya que los otros dan a los novios colchones, armarios, cocinas como observamos de fondo en la foto 9.



Foto 9: Los novios y de fondo sus regalos

Los grandes regalos son dados por las familiares (hermano, hermana), esto no es regla, depende la capacidad económica, mientras los “pequeños” son de la comunidad y la iglesia. El regalo de dinero, colas, a los padrinos es ayudar en su gasto. El dinero a los novios es respaldar su transición de vida. Otros regalan biblia, y el instante que repartía consejos observamos en la foto 7; y por eso no es mayor o menor sino que completan la totalidad, nada está suelto, todo tiene relación en el *ayllu* de “visión cosmológica”.

Por tanto, es su afecto, vinculación materializado en el acto de la presencia, en el regalo que son actos recíprocos y serán devueltos en la temporalidad del mundo andino. Es ayudar a construir el nuevo *ayllu* en la urbe, no obstante antes empezaban de cero, según nos relatan los abuelos, mientras los matrimonios observados inician con algo su

nueva etapa de vida social en el interior del *ayllu* que se reactualiza en la urbe, con signos, símbolos circulados por el *runa* y legitiman su lugar en la jerarquía religiosa. Una circulación continua, cada matrimonio tiene diversidad de significados “lucha de sentidos” cotidianos en el *ayllu*, en la iglesia y en la ciudad.

La religión intenta eliminar la idea de quien recibió más el hombre o la mujer, como se dijo más arriba, el uno y el otro se equiparan, son necesarios en lo andino. La pareja quedan endeudados con los *ayllus* y deben devolverlo, es una regla que atraviesa al *runa* urbano. El rito termina con palabras de gratitud de los padrinos y la invitación para el día siguiente en la casa de la novia describimos en el siguiente punto.

vi. Lunes *micuy*-comida del lunes



Foto 10: Novios y padrinos con su porción de machica, tostado, plátano, etc.

La comida del día lunes es la tercera comida que organiza los padres de la novia y su *ayllu*, las dos otras fue el *huarmi rimay*-pedido de mano y el matrimonio civil. Y equipara en número de comida con los padres del novio. Es la paridad complementaria en la comida, los dos *ayllus* dan comida, es el acto de igualdad sin que existan perdedores o ganadores como en la lógica occidental. Ahora bien, la cantidad y calidad es aplicado en esta comida, generalmente es en la casa de los padres de la novia. La cantidad de invitados es menor que en el matrimonio eclesiástico. Empero está en juego el prestigio social, equiparar o “superar” en atención al consuegro y su *ayllu*, es una “lucha de sentidos”, dicho de otra manera es su “*causay mashcay*”.

Un disco móvil con música cristiana anima el ritual, el patio de la casa esta

alrededor la gente sentada unos en sillas de plástico, otros de pie. Un rezo del pastor vuelve sagrado el tiempo, espacio, la comida y los asistentes; los adultos sirven la sopa de gallina, luego las papas con ornado y su vaso de chicha. Los familiares del novio están en un rincón y reciben otro plato de papas con un cuy entero y una cola de litro. Es una atención especial por su ingreso al *ayllu* de la novia; es signo de honra y respeto.

Después, los novios y padrinos son invitados a tomar asiento en la mesa con platos de cuy, papas, machica, plátano, tostado, refrito de huevo, chicha, coca cola (Ver Foto 10). Los padres de la novia se sientan en la cabeza de la mesa mujer-hombre (arriba-abajo), a la derecha las mujeres y a la izquierda los hombres, según la perspectiva de la fotografía. Los nuevos esposos quedan cerca del padre y los padrinos próximos a la madre con esta ubicación comen él, y el otro de su plato al que está cerca o al frente de él, es compartir y alimentar entre *ayllus*, es alimentación individual y del *ayllu*-comunidad representando en los padres acompañado de consejos, bromas entre ellos y los que están alrededor de la mesa. Es la institución del compartir, reciprocidad normada por la regla: “plato virado”. El quichua urbano no conoce su significado y aparece el anciano de la comunidad,

*Cai mashquitahuanca café, cachi calditota rurashpa, mana cashpaca chaihuan chapushpa llujshijcarcanchij ña madrugado trabajomun, chaiman llujshirishpaca a las 12 de la tardeta almorcitota micujcarcanchij chaicamaca yaricay illaj, fuerzapish tiyaj nachu, maipi shuj jatun chumbihuan, mamacunapaj chumbihuan chumbirishca shina yaricay mana shamudor y chashnami chapuhuaca ashca mantención [...] punta principal micuna chapuna, caita micushpa ashtahuan vidata, ñucanchij saludtapish cuidashpa causanchij [...] yaya padrino callarishpa ricuchina can huahuacunaman cashnami micuna, nueramun churiman*²²⁰

El *amauta* explica el significado de la machica en la cosmovisión del quichua rural. Es el alimento principal y hace una analogía la machica, su uso y función, con la faja de la mujer que son dos *mamachumbi* y *chumbi*; el primero es grande de un solo color, es rojo, cumple la función de apresar al cuerpo la blusa, el anaco, moldear la cintura y esta oculto por el segundo con grabados de simbología andina.

La machica es un *mamachumbi* del quichua en su vida que lo mantiene con

²²⁰“Con esta machiquita hacíamos café, sopa de sal, sino haciendo chapo, salíamos de madrugada al trabajo, saliendo así a las 12 de la tarde comíamos el almuerquito, hasta eso sin hambre con fuerza así era, como si estuviera amarrado con una faja de las mamás, así el hambre no venía y por eso el chapo es mucha mantención [...] es la principal comida el hacer chapo, comiendo eso tenemos mas vida, cuidando nuestra salud vivimos [...] el padre-padrino debe iniciar indicando a sus hijos así hay que comer a la nuera, al hijo”

fuerza y buena salud. El *amauta* aconseja al joven comer machica, da la pauta que el ritual inicia el padrino aconsejando como tiene que hacer “chapo” (mezcla de machica con café, sopa), en este caso, machica con Coca-Cola. La nuera es su hija, al mismo nivel de su hijo, esta nueva identidad asume ella por su palabra. Así, el pastor es anulado por el saber del anciano y toma vigencia en la temporalidad del ritual.

Acto seguido, el padrino mezcla machica con Coca-Cola igual los otros miembros de la mesa, luego la novia comparte con su mano a su suegra, madre y familiares del novio, igual hace la madre del novio y los demás participantes de la mesa, es un ir y venir de comida, es el *ayllu* alimentándose para sí y para nosotros, en este rito no son invitados los mestizos, es un rito entre runas, es más íntimo, un aspecto llamativo de esta comida es lo lúdico que involucra a los niños, según la foto 12. Lo lúdico vincula a niños, jóvenes y adultos en la ritualidad, todo está ligado.



Foto 11: Cuy compartido a los ayllus



Foto 12: Niños comen machica

Los padres y novios comparten cuy, machica, chicha con familiares del uno y del otro *ayllu*, incluso a los añejos profesen o no la misma fe en Dios (como vemos en las fotos 11, 13, y 14).



Foto 13: Chicha compartida a un familiar



Foto 14: Machica repartida a añejos

La mesa y el acto del ritual equipara las diferencias sociales y económicas, incluso entre la mujer y el hombre, joven y adulto comen en igualdad de condiciones. El

uno come de la mano del otro, y viceversa, es paridad. “*caray, caray*-da de comer, da de comer” “*shimpi amullichishpa*-poniendo en la boca” “*noviamumpish caray*”, da de comer a la novia, voz del *ayllu* vincula y anima a los partícipes. Finaliza con un rezo y a partir de este día serán llamados esposos. Este rito cierra la condición de ser joven, *shujlla*, es la transición a ser paridad complementaria y un tejido diverso de *ayllus* con posición social legitimada por la comida y regalos aceptados. No es definitiva esa posición sino será alterada, renovada, una “lucha de sentidos” en lo cotidiano. Es una transición en el tiempo espiral andino.

Resumiendo, este rito es opcional no es obligatorio, es ahí cuando la práctica cultural es “frágil”, empero, la vergüenza social induce a realizarlo, según el poder económico y sea parte de las prácticas de la comunidad.

b. Mis Quince años en la ciudad

La celebración del rito de los quince años por Erika G., que nació en Quito. Juan G., y Manuela Ch., de Colta y Calera-Chimborazo, en su orden, padres de Erika G., eligieron de padrinos a Mauricio C., (Cacha) y Cecilia D., (Colta) una pareja joven quichua de Chimborazo. Situamos los lugares de origen de los *ayllus* tras su migración y participación en la ritualidad evangélica existe los matrimonios entre comunidades diferentes con frecuencia y rasga la tradición de bodas entre miembros de una misma comunidad acordados por los padres.

El compadrazgo, practica cultural, sería estigmatizado por el misionero por su vinculación con la embriaguez, el despilfarro económico y era pecado, empero existe su práctica con signos culturales, símbolos religiosos y urbanos en lo evangélico; la primera dimensión de ser padrinos es ser padres sustitutos de Erika G., y ser consejeros en cuestiones afectivas, noviazgos, estudios a seguir; la segunda dimensión es que los padres y los padrinos pasan a ser compadres, una relación afectiva, social y económica. Ellos serán parte de los logros o fracasos de la agasajada y sus padres. Y la tercera dimensión es la vinculación de *ayllus* en plural por el acto de ser padrinos.

Uno de los requisitos es que posea poder económico, social, en otros términos, con reconocimiento social en la comunidad. En el caso evangélico es pertenecer o ser una familia sin escándalos morales, éticos y sociales. Una persona o familia que sirva de respaldo en consejos basados en la Biblia, en sus experiencias.

A más de ser el otro padre-madre, es acompañar a la persona hasta la muerte, por tanto, estará en su matrimonio, nacimiento del primer hijo, entre otros. Una vinculación con la totalidad de la vida. Cada *ayllu*, comunidad tiene una lista de exigencias y roles hacia el padrino como regalar el ajuar de los quince años, o apoyar con dinero para su educación, o consejos, es una diversidad. Todo esto sería un “interés práctico”, el poder social alcanzado del otro es trasladado simbólicamente al *ayllu* de la homenajead. El potencial padrino tiene límites por tener su *ayllu*, hace compromisos puntuales, en caso que exista acuerdo se consume el padrinazgo sino busca otro. Por tanto, se vuelve una “lucha de sentidos”, “*causay mashcay*” y no un “interés práctico”.

En el caso de Erika G., y sus padres eligieron los padrinos por su juventud, ya que “la vida es duro en la ciudad” asegura Manuela Ch. Ellos “alteran” la práctica del campo de elegir al adulto y próspero; y existen casos para matrimonio, dedicación de niños que optan padrinos jóvenes por su peso social, entre evangélicos es más la vida religiosa, posesiones económicas. Los pobres-*huajcha* son buenos anfitriones que los ricos-*charij*, máxima se amplía en el padrinazgo. Así, las prácticas viven cambios lentos y tienen casos singulares y eligen a una pareja joven de veintiséis años de edad, de Chimborazo.

[...] es mi primera vez... para ser honesto he tenido caídas y levantadas [...] gracias a Dios estas cosas son las que a uno hacen ponerse firmes [...] ya he tomado una responsabilidad y seguir en el camino del bien [...] mis padres cuando les avise no creyeron que iba a ser padrino [...] cuando dije que era en serio se contentaron, me aconsejaron que es lo que tenía que hacer y lo que no tenía que hacer y seguir en el camino del bien [...] nosotros seremos para Erika como segundos padres. Mauricio M.

Me vino alegría y miedo [...] miedo porque no tengo experiencia de una mujer adulta y guiar bien por los senderos del bien [...] mis padres me apoyaron en mi decisión [...] y le dedico a mi ahijada filipenses 4:13. Cecilia D.

Hombre, mujer y su *ayllu* viven la experiencia del compadrazgo, es una diversidad de significados, sentidos de alegría, miedo, incredulidad y sobre todo crisis y conflictividad ser padrinos por primera vez. Erika es su hija espera guía por el “camino del bien”, es común entre los evangélicos esta frase en alusión a una vida ascética alejados de amistades, hábitos, entre otros. La incredulidad de los padres ocurre por la vida de Mauricio M., de caídas y levantadas no es lo común de los padrinos elegidos, sino los que viven una vida moral ejemplar reconocida por los *ayllus*, la iglesia, y sobre todo son prósperos. Él no cumple el requisito, entonces por qué la elección, la amistad

entre los padrinos respaldado por el *ayllu* que representan, es decir sus padres tienen ese prestigio social, son pastores.

Por tanto, el reconocimiento social es a la totalidad del *ayllu*, al que acceden todos sus miembros y ellos amplían a otros al ser padrinos. Similar al matrimonio hay quince años con vestido y con traje típico, los acompañantes usan el anaco y la ropa urbana.

La iglesia es decorada con globos y lazos rosados, una corte de damas y caballeros, según el agasajo urbano o andino, son la calle de honor para el ingreso de Érika G., vestida de rosado con su caballero de terno, y sus padres y padrinos (el hombre de terno y la mujer de anaco). Ellos se ubican adelante en el centro y frente al oficiante que consagra todo el rito con estas palabras

Bienvenidos a este acto de Érika G., los quince años es una edad difícil porque se hacen responsables de sus vidas, de hoy en adelante deja de ser niña, entra a la juventud, sus decisiones ahora tendrán más peso, en este tiempo más necesita de Jesús como su amigo, su consejero y sobre todo como Salvador, ella pide apoyo y oración de todos. Acto seguido, el rezo refuerza los lazos religiosos y sociales de los *ayllus*

Padre, amado en el nombre de Jesús, muchísimas gracias por sus bendiciones a cada uno de sus hijos, bendito Dios nos reunimos para alabarte, para regocijarte para darte las gracias por la vida de la señorita Erika, pedimos Padre que todo lo que hagamos sea para tu honra y tu gloria [...] Amén

El rezo es la dimensión de la palabra relacional, cosmológico y vincula al *ser* con Dios, ocurre lo holístico todo es para él, ese milagro deviene en rezos, significados y sentidos "un ser para otro" y "un ser para sí" por las bendiciones individuales y colectivas, todo está ligado entre los miembros del *ayllu* y religioso. Rezos, canciones son la antesala que el oficiante pida al padre entregue la Biblia a la homenajead.

Érika G., que este libro sea lámpara a tus pies y lumbrera a tu camino, escudríñale para que te encuentres aprobada delante de Dios [...] por medio de ella harás las mejores decisiones, alcanzarás las metas que busca el mundo alegría, amor y felicidad, lograrás la vida eterna ... solamente le pido que Dios te bendiga mi amor [...]

El libro Sagrado entregado por el padre, representante del *ayllu*, significa su apropiación, ella fue parte de su vida y de su *ayllu* hasta ese día, y ahora es individual, es personal. Este cambio "temporal" del *ayllu* en individuo representada en la entrega de la Biblia, y guiará su vida en este mundo (*cay pacha*). El padre confiere a su hija el

poder de construir su vida con la Biblia, con la memoria de la niñez, su pasado. Ella al aceptar y tomar la Biblia se somete a su control total, al representante a Dios en lo cotidiano, ya no es sólo invisible, lejano sino cercano en un libro que relaciona todo; acto seguido el padrino se para frente a la quince añera y lee estas palabras

Érika G., estos zapatos son símbolo de tu andar cuando eras niña tus padres te llevaban a donde ellos querían tu no decides cual camino tomar ellos han terminado su trabajo y tu eres responsables de cada paso que des [...] recuerda que cuando el Hijo venga digas escogí el camino de la verdad, considere mis pies y volví a tus testimonios Salmos 119:30

Y ante la mirada del público el padrino realiza el cambio de zapatos, símbolo de tu andar, según el oficiante. Es el primer regalo a los ojos de la comunidad religiosa que significa afectos, la responsabilidad adquirida como padrino, preocuparse de sus necesidades. El calzado un bien accesible para el andino en la urbe, ya que sus tatarabuelos vivieron sin un par de zapatos por su pobreza. En el caso de Erika es zapato de tacos²²¹ rosado, símbolo de paso de niña a señorita. Un *pachacutic* que inicia una nueva vida, ella elige y su elección afectará al *ayllu* y los *ayllus* vinculados.

Después pasa la madrina y da lectura las coronas que ofrece Dios, y vincula al asistente a pensar que tipo de corona aspira, termina su alocución, le coloca una corona, color rosado. La corona representa la idea “ser princesa” y espera su príncipe. Princesa y príncipe dominan en los relatos cotidianos del cristianismo con la frase “princesas de Dios”, siendo Dios el único príncipe y dónde queda el hombre en este tipo de imaginarios. Zapatos y corona son los primeros regalos del padrino-madrina a su hija. La madre de Erika le coloca una cadena simboliza sabiduría asegura el oficiante. Antes de colocar la cadena agradeció a los asistentes por su presencia

“Dios ha de dar más por haberme acompañado a mí, le voy a dedicar un verso a mi hija. Proverbios 3:3 No se aparte de ti la misericordia y la verdad átalas a tu cuello”

Es la presencia de lo par, hombre y mujer, padres y padrinos, entregan símbolos urbanos con cargas simbólicas que construyen la totalidad del *ser*. La entrega del perfume realizó el empleador de Manuela Ch., para quién trabajo como empleada doméstica, durante el rito ella es comerciante minorista al sur de la ciudad.

²²¹Rosa M., oriunda de Cacha, en el festejo de los quince años de su hija que estuvo vestida de anaco le cambio las alpargatas por unos zapatos de taco que representan el paso a ser señorita.

“Perfume simboliza la alabanza y la honra a Dios, el proverbista dijo que el perfume alegra el corazón que siempre agradece con tu vida y oración”

La presencia de los empleadores de Manuela Ch., es su pasado, igual que ella muchas mujeres quichuas casadas no dejan de ser empleadas domésticas, siendo las relaciones de poder e interculturales ineludibles del *runa* en la urbe. El perfume, signo urbano, regalado por el mestizo, es la diversidad de símbolos que apropia el *runa* en la construcción de significados y sentidos cotidianos. El perfume es el arquetipo de la vida de Érika G., ante Dios, para ello tiene la Biblia, los rezos y la iglesia. Es la “visión cosmológica del mundo” reproducido por la mujer indígena.

Acto seguido, los padres de la agasajada en el pulpito encienden una vela, y entregan a su hija, los tres tienen su vela que simboliza la vida humana, el mundo necesita luz y que tú seas como esta luz, dice el oficiante. Erika mira la luz, comunicación kinésica, tiempo y espacio relacionado con lo cosmológico. La luz es antítesis del mundo de tinieblas. La luz representa el *habitus* del *runa* en sí, el *ayllu*, la iglesia y en el mundo. Las velas son apagadas y da paso a la exposición de la Biblia.

La Biblia dice Érika, todos conocemos católicos y evangélicos, uno de los diez mandamientos honra a tu y padre para que tus días sea alarguen en la tierra que Jehová Dios te da [...] que es honrar es respetar, obedecer [...] todo padre, madre dan consejos, desde la infancia, todo padre queremos dar herencia, el mundo moderno pide el conocimiento, la ciencia, todo padre deseáramos hijos profesionales, ya no como su padre, madre vive del negocio, sino como gran conocedora de la ciencia, [...] y que algún día sea una profesional y que Dios mismo le entregará un gran esposo, un gran hombre [...] cuando tus padres sean viejitos tu tienes que pagar allí [...] padres aprendamos saber, como piensan, los jóvenes a donde quieren ir, debemos entender a nuestros hijos sus pensamientos [...] sea una mujer emprendedora [...] lo único que quieren es un cambio de vida [...] aunque a Dios no vemos cara a cara tienes en tus manos el poder, la Biblia, tu madre dijo átalas a tu cuello [...] nos hemos reunido para orar por su vida [...]

El oficiante interpreta la Biblia para Erika G., tono ecuménico al mencionar que el evangélico y católico saben los diez mandamientos. Honrar es respetar, obedecer, es su rol, mientras los padres aconsejan, la herencia no son terrenos, animales sino la ciencia, responsabilidad del padre hacia los hijos, y ella debe cuidarlos en la vejez insiste el pastor, es la reciprocidad andina. Ser profesional es una exigencia externa, condición social que el *runa* intenta moldear padres e hijos. El sentido del *ayllu*

plasmado en el rezo por prosperidad, vida, entre otros, para Erika G., junto a la interpretación de canciones de amistad, consejos para el joven por los jóvenes y el coro de la iglesia, respectivamente, en honor de la agasajada; es su reciprocidad de afectos y vinculaciones sociales para lo cotidiano y reforzados en el próximo ritual. El momento cumbre de canciones para Erika G., llegó con el grupo folklórico a ritmo de saya matizó el rito.

Después ella con su caballero, rodeado por su corte se desplazan a ritmo de valsen el centro de la pista improvisada. Los padres y padrinos bailan, su clímax es el baile de Erika G., con su padre y padrino. El vals, la música folklórica dos opuestos son complementarios en el ritual. En esta diversidad de signos, símbolos el quichua-puruhá circula sus matrices culturales y revitaliza sus prácticas en su lógica cristiana en la urbe. El rito finaliza con regalos para Érika G, y comida para los asistentes.

c. Ordenación del pastor

La ordenación de pastores en las iglesias evangélicas están regidas por la FIERPI, sin embargo las iglesias de la misión Alianza Cristiana y Misionera tienen su proceso definido como ser: bautizado, buen testimonio y estudios en Seminario Bíblico, de dos a cinco años es un pastor a prueba, sus frutos (crecimiento numérico) avalarán su nombramiento oficial. En caso que no exista frutos el pastor sigue a prueba. La iglesia Camino a Salvación asociada a la iglesia Evangélica Ecuatoriana (IEE) y a la FIERPI, después de varias reuniones los laicos solicitó a José L., de Cacha, por su testimonio y servicio a la iglesia ser su pastor. Ancianos, jóvenes, niños, hombres y mujeres organizaron el ordenamiento avalado por la IEE. En una cancha de fútbol se instaló una carpa para el ritual que inicio con canciones en quichua y castellano interpretado por mujeres y preparó el ambiente para la exposición de la Biblia, por Juan C²²², de Quito, vestido de corbata con poncho²²³,

“(A José L) [...] le conozco por mas de quince años, le he visto crecer, ha tenido tristezas, alegrías, es como Dios les ha preparado para este desafío. El pastorado es un llamado de Dios. [...] El seminario solo prepara, capacita, no le gradúa de pastor; las ovejas le reconocen al pastor, porque anima, consuela, visita [...] en el pastorado no hay

²²²Juan C., vive en Pifo, pastor por 25 años en la Iglesia Beriana de Pifo.

²²³Poncho de Cacha regalado por la familia en la inauguración de la iglesia en el 2009.

como tener a la gente contenta [...] unos aplauden otros critican [...] si está flaco esta en pecado, si tiene carro porque se ha gastado los diezmos [...]”²²⁴

Esto es reforzado con una analogía con el pueblo de Israel, el suceso de “los 12 espías”

“[...] hermanos estoy preocupado porque nuestra mentalidad es pobre [...] con tal de llegar, vivir [...] si se mete a competir debe ser para ganar [...] si alguien dice no, la mente dice no [...] eso paso con los diez espías [...] se cumple lo que usted dice [...] lo que dice con su boca será atado en el cielo [...] no tengo dinero, trabajo eso es lo que tiene [...] los dos espías fueron positivos [...] en Josue y Caleb no había duda, mayor es el que está en nosotros que el que esta contra nosotros, Jehová proveerá [...] Jehová es mi pastor nada me faltará [...] cuando yo estoy en enfermedad, la clave es que Dios es mi pastor, le entrego mi alma y mi espíritu al pastor, Sí Jehová esta conmigo los jebuseos, cananeos la suegra (arranca una leve sonrisa del público) [...] amén hermanos [...] Dios no ve su preparación sino su disposición [...]”

Un discurso de buenos y malos pensamientos inicia seres positivos y negativos, dicotomía continua Dios/diablo, vencedor/vencido, éxito/fracaso. La palabra es dotada de poder “se cumple lo que usted dice [...] lo que dice con su boca será atado en el cielo [...] no tengo dinero, trabajo eso es lo que tiene”. Según el orador, el individuo tiene la potestad de cambiar su rumbo, deber ser y hacer está en sus labios porque “[...] Dios no ve su preparación sino su disposición [...]”, es la palabra que influye en el mundo de la vida, su personalidad y el mundo, existe relación del ser con lo holístico y cosmológico.

Por tanto, niega el valor de preparación (estudios universitarios) y espiritualiza la subjetividad (humildes de corazón). El discurso, bien religioso, del oficiante efectúa la función de construir sentido, realidad e identidad del devoto con los personajes del libro Sagrado. Igualmente inicia culpabilidad y confesión por su condición de pobre y oveja que necesita su pastor. Es un círculo continuo de perdón, culpa, así el deber ser del ser humano nunca termina, sino solo en el paraíso, lugar de la perfección y felicidad.

El oficiante termina con un rezo que reproduce la dicotomía (bueno-malo)

[...] Dios gracias por este mensaje [...] algunos ven fracasos, enfermedad; otros éxitos, prosperidad bendigo a esta iglesia en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [...] Amén

La frase “bendigo a esta iglesia” es un acto consagratorio, un bien religioso que posee y realiza sólo el pastor. Acto seguido, en el orden del programa, el pastor José

²²⁴Extracto de la predicación titulado “Lo que ves es lo que obtienes” (Números 13:27-30; 14), junio 2011, por Pastor JuanC., de Yaruquí.

G²²⁵., presidente del IEE, realiza el acto del lavado de los pies del pastor y su esposa, acompañado por música suave y por esta oración; es la paridad ella ora y el lava

Bendito sea para siempre tu nombre, creador de los cielos y la tierra, Oh Rey de nosotros, Rey de Reyes, Señor de Señores en este día tan especial mi Dios has llamado a uno de tus hijos mas a tu servicio, como dice su palabra mi Dios, la mies es mucha los obreros pocos bendito Dios es por esa razón que los has llamado a nuestro hermano Manuel A., Padre amado en tus manos encomiendo Dios Todopoderoso, tú lo vas guiar, cuidar, para que el pueda pastorear, guiar a tu pueblo bendito Dios, gracias Señor eterno por este día [...] en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y del Espíritu Santo, nuestra fortaleza [...] gracias Señor [...] bendiga una vez más a la familia de nuestro pastor en su rebaño general un día estemos en su presencia estemos delante de ti todos reunidos en tu presencia [...] que bonito será Señor ese día que llames junto a su rebaño será un día incomparable [...] esperamos ese día [...] esto no es de hombres sino tu propósito, tu plan mi Dios [...] no sabemos cómo agradecerte [...] Oh Señor, Rey de Reyes en tu nombre pedimos [...] Amén²²⁶

Esta plegaria da cuenta dos cosas: por un lado, la penetración del discurso evangélico, (Dios creador, pastor, dueño de destino, plan, propósito y eternidad), en el quichua, un ser pecador-oveja que se comunica con la palabra que media entre lo eterno y finito, y cumple su función de dar sentido, mitigar dolor, culpa en el devoto. Por otro lado, refleja el capital religioso mezclado en la palabra el “nosotros-ñucanchi”, intersubjetivo de inclusión e identidad, detrás del “pedimos, no sabemos como agradecerte, esperamos ese día futuro” está el sentido de comunidad y vinculación del *ayllu*. Vinculación e identidad impulsan que ella hable por otros ante Dios y los otros por ella, es un comunitarismo reforzado por la fe “todos somos iguales ante Dios”.

El uso de los diversos nombres de Dios, el mencionar “tu palabra dice”, y de la eternidad, es la apropiación del quichua y el uso para sus propósitos. La religión evangélica entrega la Biblia al quichua, el rezo sin intermediarios, no existe un orden estructurado de plegarias, sino que el devoto puede usar, interpretar la Biblia, según su capital religioso. El protestantismo evangélico es una ritualidad abierta cada iglesia tiene su forma de ordenar pastores, estamos describiendo una de ellas.

Seguido del rezo fue la lectura de resoluciones jurídicas y eclesiales de la IEE que amparan y declaran como pastor a José L. El ritual de la ordenación del pastor es un acto de promesa ante los devotos y sus hijos, quienes avalan que su padre sea pastor, y son testigos de honor del compromiso del nuevo pastor, él y su esposa están de rodillas, signo de reverencia, sobre ellos colocan las manos y rezan

²²⁵Pastor Manuel G., oriundo de Chimborazo, en la década de los ochenta fue presidente de la FEINE.

²²⁶Una plegaria realizada por Martha G., una de las que dirigía el programa ordenación del Pastor José L.

*“Cuyashca Yayito, cuyaj yaya, pai can cayashcata uyashcamantami cunan shamushpa ari nishca, chashquinimi nishcami, rurashami nishcami can yanapangui, can pushangui cambaj pushaihuan, cambaj yachaihuan ñaupajman ringapaj, chaimanta ñucacnhijpish cambajta rurajcuna cahspa Yaya Dios canta pagui nishpa, Dios yayapak, Dios churipaj, Diospaj santo shutipi, cunanmanta huichiman cai huaquica cai tandanacushca crijcunata pushangui nishpa, can yayapaj maquipi minganchij Dios cuyaj Jesus can chasquihuangui can pushahuangui, canca mana saquishachu nishcanguimi chaíta rurahuangui, can yaya diosta mañani cambaj shutimpi, chashna cachun”*²²⁷ (Plegaria de José G, presidente del IEE.)

La música instrumental ejecutada en piano de Marcos Witt matiza el ritual. Piano y canción signos urbanos apropiados por el quichua y los re-significa usando en este ritual y no en la antesala de la predicación como utiliza el mestizo. Luego de la súplica por guía, cuidado a Dios, el oficiante José G., de Puluctae, invistió con su poncho²²⁸ blanco líneas negras al nuevo pastor, signo de vinculación comunitaria Pulucate-Cacha, y significa la totalidad de él y de su comunidad.

“Los hermanos de la iglesia van a entregar algunos presentes que tienen su significado, primero la Biblia²²⁹ herramienta con la cual podemos salir adelante, cualquier actividad y circunstancia de la vida²³⁰[...] el Bastón²³¹ señal de apoyo, señal que los amigos y los más íntimos siempre vamos a seguir adelante. Primer equipo la familia, segundo equipo los jóvenes solo así vamos para adelante [...] Oveja²³² este es un símbolo muy importante el borrego dice la Biblia el cordero de Dios que quita el pecado del mundo [...] el hermano José al recibir este borrego con eso recibe a un pueblo [...] al ver a este animal con cintillos, jaquema me pregunté cuantos parásitos tendrá pero también pensé aquí en la congregación cuantos problemas tendrá, no solo aquí sino en todas las iglesias, para eso somos llamados a preparar a la congregación [...] hermano Manuel acepte este borrego y con esto usted es aceptado por la congregación [...] Banda²³³ simboliza que ellos (pastor Manuel y esposa) reciben poder, autoridad como los presidentes del país, porque muchas iglesias creen que la autoridad son los diáconos. Los diáconos son parte del equipo administrativo nada más. El pastor es el representante de la iglesia”.

Los regalos fueron entregados en pareja y sólo adultos, un acto sagrado;

²²⁷“Amantísimo padre, padre amado, el ha venido porque tu le llamaste, el ha escuchado tu llamado hoy ha venido para decir sí, acepto dice, haré dice, tú ayúdame, tú llévame con tu guía, para ir adelante con tu conocimiento, por eso nosotros tus hacedores, Padre Dios diciendo gracias, en nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Santo. Desde hoy en adelante este hermano a los hermanos creyentes guiarás te pido, encomiendo en tus manos Dios, amado Jesús tu acéptanos, tu guíanos, tú has dicho que no nos dejarás has eso. A ti Padre Dios oro en tu nombre Amén”.

²²⁸Este poncho color blanco es de su comunidad de Pulucate-Chimborazo.

²²⁹Entregado por el presidente de la iglesia y esposa.

²³⁰Definición de la Biblia y de otros símbolos fue realizada por José G, presidente del IEE

²³¹Entregado por el tesorero de la iglesia y esposa.

²³²Entregado por el primer vocal y esposa

²³³Entregado por el segundo vocal y esposa. El pastor y esposa reciben bandas similar a la del presente con la leyenda “IEE Camino de Salvación” la banda de Ecuador (hombre) y de Quito (mujer)

símbolos y signos del mundo andino (poncho, bastón de mando) y occidente (biblia, bandas), toman nuevos significados desde el capital religioso²³⁴ del oficiante

[...] (la oveja) dice la Biblia el cordero de Dios que quita el pecado del mundo [...] el hermano José al recibir este borrego [...] recibe a un pueblo [...] hermano Manuel acepte este borrego y con esto usted es aceptado por la congregación.

El pueblo (todo), está representado en el animal-oveja, parte de la naturaleza (todo), el pueblo se representa así mismo, es su acto de aceptación al pastor. Otro significado es la relación Oveja-pastor: oveja pertenece al pastor, su rol es guiarla. Oveja es pecadora, el pastor lo absuelve. Una relación de poder pastoral (Foucault) domina al fiel con el temor a Dios, la Biblia y confesión de pecados. Los pecados del pastor nadie conoce, sólo él, los conflictos resuelve con el libro Sagrado.

La Biblia, la banda y el bastón es conferir autoridad en tres dimensiones al pastor: primero la Biblia, circular un *habitus*, el presidente a nombre de los fieles reconoce su nulidad religiosa, dependencia y entrega el poder total de interpretación; segundo el bastón mando los *ayllus* reconocen al pastor como su *apuj*-líder, simboliza vinculación, dependencia de *ayllus-Apuj*; y tercero la banda es su representante social.

En el anterior capítulo, describimos que el quichua en la ciudad reproduce la reciprocidad en sus ritualidades con actos de presencia, entrega de regalos (especie, ropa, dinero). La presencia e interpretar canciones²³⁵ es su regalo que expresa subjetividades y plasma la vinculación de *ayllus* y añejos en nombre de Dios.

*Cuyaj yayitulla, pagui nicunchijmi, sumaj michijta canmi carashcagui, nucachij ayudahuan ñaupajman rishunmi, Diospaj ayudahuan ñaupajman rishunchij, Pastor José Jesusllami pushanga. Cuyashca huahuacuna ama cungarishun, Diospaj ayudahuan Pastor Josecito, ñaupajman pushangui, ama saquirishpa, Pastor Josetaca huichiman pushangui, Cambaj ovejita cacha manatamari, flores mantamari, Sanjuan, Calera, columbe chai tucuitamari michina cashcangui*²³⁶

“Pastor Josecito llévanos hacia adelante sin quedarte” Pastor-oveja están vinculados, existe preocupación por el estado del pastor (sin quedarte), sí él esta bien su

²³⁴El pastor con estudios en seminarios bíblicos tiene peso social en la comunidad que refuerza al “llamado por Dios”.

²³⁵Las canciones son en castellano y quichua. En el mundo evangélico se llama himnos.

²³⁶Amado padrecito, decimos gracias, un hermoso pastor nos das, con nuestra ayuda iremos adelante; Pastor José solo Jesús guiará, amados niños no olvidemos, con ayuda de Dios, pastor Josecito, llévanos adelante sin quedarte, Amado padrecito, al pastor José llévale para arriba, Tu ovejita es de cacha, es de Flores, San Juan, Calera, Columbe a todas ellas has tenido que pastorear – Canción interpretada por el coro de la iglesia en honor del pastor ordenado José A. (Video de Ordenamiento del pastor José L, por *Marka Comunicaciones*)

oveja igual. El pastor es parte del todo, su estado incide en el todo. No va sólo él-individuo sino la totalidad-comunidad (ovejas), ésta no es completa sin él pastor. Vinculación y correspondencia es una relación feligrés-pastor y viceversa, una “visión cosmológica del mundo”, ya que existe “milagros” (holístico), los mundos: espiritual y terrenal son continuos, sin rupturas (cosmológico), y relacional que vincula lo sagrado y la interrelación del *runa* y los *ayllus*. Él *runa* no está aislado sino vinculado y difiere del sujeto cartesiano.

El tipo pastor-oveja se oponen, la una necesita al otro para existir, acentúa las relaciones de dominio y dependencia, sería en términos occidentales, en cambio, en lo andino es paridad complementaria, la ausencia de uno es *shujlla*, incompleta, la totalidad es pastor-oveja. A pesar que la iglesia está conformada de varias comunidades: Cacha, Flores, San Juan, Calera, Columbe. Diversidad unificada en la oveja transformándose en un singo totémico concreta temporalmente lo comunitario, relación de *ayllus*, que se manifiesta en la canción, en las prácticas, en el vestuario, la diversidad, lo opuesto al individualismo y unicidad protestante. Sí, bien la oveja es de occidente el quichua lo aceptó y dio nuevo significado y funciones: representación de su aceptación al pastor, significa unidad e identidad de *ayllus*; es real el par: pastor-oveja. Los significados son nuevos y devienen en otros. La religión evangélica es diversidad de signos, símbolos, cobran vida en el espacio ritual que ocurre en el *chaupi*, tercer espacio, de la heterogeneidad difiriendo de mezcla y hibridación metáforas estériles.

Al finalizar las canciones y palabras de felicitación, el pastor y la esposa son llamados al pulpito (espacio sagrado), para recibir regalos de laicos, familiares, y amigos. Ponchos, bayetas, chompas, sacos, sombrero, dinero, abrazos y consejos reciben de los asistentes. Es comunicación en la dimensión verbal y no verbal, sentimientos, compromisos recíprocos contruidos por la comunidad religiosa, es una práctica contruida por ella.

[...]Ovejata curcanchij, pay ñucanchik pastor cashcamanta, ñucanchijta ricuchun, cintacuna ima nishcata mana yachacnichu, huaquicunami allichircacuna (Juan A., de Cacha San Francisco)²³⁷.

El rito finaliza con el ritual de la comida, igual que el matrimonio, quince años, graduaciones. Su preparación y consumo es una ritualidad con significados “sagrados” y

²³⁷“le regalamos la oveja, porque el es nuestro pastor, para que nos vea, cuide, las cintas no sé el significado los hermanos arreglaron”

“sociales”. Es la vinculación de la comunidad-*ayllus* al interior y exterior de ella, a través de la familia-*ayllu*, las relaciones de parentesco y sociales con otros *ayllus*. Es una estructura de tejido social, político, económico y cultural en el “campo religioso”, dónde las matrices culturales son “hilos” que traman y cohesionan al ser humano, en la ritualidad.

Comida y ritos de paso, transición a otras dimensiones de la vida, son comunitarios, éste carácter implica tácitamente su reconocimiento en la esfera social indígena, es una “lucha de sentidos”, “*causay mashcay*” ligadas a todas las dimensiones de la vida sin rupturas, con el sujeto en el centro vinculado al *ayllu*, tejido social, “soporte” social, político y cultural reactualizados, en Quito. Una vinculación de intersubjetividades provocan otredades en la estructura del *ayllu*, no es una estructura fija sino es flexible, adaptable a las condiciones sociales donde vaya con el *runa* siendo la manifestación de sus “universos simbólicos” en el devenir del mundo de los sentidos de identidad, pertenencia, lealtad en la ritualidad evangélica y en su cotidianeidad.

CONCLUSIONES

“*Bibliami ñahuita pascashca*-la Biblia nos abrió los ojos” sintetiza la significación del protestantismo evangélico para el *runa* de Chimborazo construido en la “interacción simbólica” de los Andes y Occidente deviene en significados y sentidos de existencia, pertenencia, valor y lealtad. Una producción en la Biblia que ocupa un lugar central en su vida en el espacio ritual y la vida cotidiana lleva a preguntarnos ¿Por qué la misma Biblia, instrumento de dominio del pasado, católico, hoy es leído interpretado en templos rurales y urbanos por quichuas evangélicos? La respuesta devela nuestro lugar de enunciación, lo político, por admiración, odio, rechazo, oscurantismo o si todavía persiste el espíritu inquisidor hacia la religión evangélica por su presencia entre las comunidades quichuas de la Sierra; y son imaginarios contruidos, como “verdades” del *runa* y lo evangélico.

Este fenómeno religioso con sus signos, símbolos, discursos, prácticas y ritos en cierta medida ordenaría los Andes, dónde todo esta vinculado, nada está suelto, es simbólico, “sagrado” y ritual el trabajando, rezando, estudiando, entre otros, es la vida y todas sus dimensiones una “visión cosmológica del mundo”. Cada espacio, lugar, acto, infortunio de la vida están circunscrito a lo sagrado y profano, no es una separación *per se* como en Occidente, sino que son “fronteras” temporales, transiciones continuas, nada esta dado, es conflictivo, heterogéneo y dinámico en la ritualidad evangélica, lugar de cohesión social deviene en manifestaciones y representaciones del *ser*.

Así, el fenómeno exigió “descentrar la mirada” con la comunicación intercultural, sociología del cambio y antropología para conocer los procesos de comunicación del *runa* en la ritualidad evangélica y responder la inquietud central de la investigación ¿En qué medida las prácticas de religiosidad y la participación en la ritualidad en iglesias evangélicas permiten la reproducción de las formas comunitarias andinas entre los migrantes indígenas en Quito, provenientes específicamente de la provincia de Chimborazo?

Hemos intentado responder esta inquietud, con esta aproximación, a partir de la comunicación intercultural a la ritualidad evangélica (conflictiva, heterogénea) lugar de interacción comunicativa del *runa* en las dimensiones: verbal y no verbal, siendo el lenguaje que media la representación del pensamiento de las culturas. Por tanto al *runa* conocemos en el relato, ingresamos al “mundo cosmológico” que vincula todo, el *runa*

no está fuera como el ser cartesiano, sino relacionado con el mundo espiritual, terrenal; lo sagrado es cotidiano por el “milagro” que vincula al hombre, y lo interrelaciona no solo a lo sagrado sino entre ellos en la estructura jerárquica religiosa evangélica; es un relato que cuenta de sí, los “milagros”, un hijo sanado, las frustraciones, los desencuentros con los padres por prácticas rurales disputan con las urbanas circuladas por los hijos, el estudiar para ser pastora, entre otros, citados en la exploración etnográfica, descubrimos la “visión cosmológica del mundo” es el hilo conductor del *runa* en Quito, que sobrepasa a la creencia evangélica pero no al *ayllu*, una institución social imaginaria, que norma, estructura su vida social, política y religiosa.

La “visión cosmológica del mundo” es lo cosmológico, lo holístico y lo relacional fundamental en la religiosidad popular que articula relatos, practicas, saberes cotidianos. El relato es una “historia” tejida entre el pasado (*ñaupa pacha*) y presente (*cunan pacha*) es percepción, uso, significado y sentido cotidianos "un ser para otro" y "un ser para sí", es lo individual y colectivo (*el ayllu*) vinculados en el tiempo, espacio. Por tanto, el *ayllu* se actualiza en cada relato que deviene en los sentidos de identidad, diferencia en la ritualidad sirven de soporte político, social y cultural en lo cotidiano.

No solo es relato, la palabra, atestigua la “visión cosmológica del mundo”, el *ayllu* y la comunicación de interacción simbólica sino las prácticas vinculadas al *ayllu*, éste anula las diferencias religiosas, cohesiona al *ayllu* a los *ayllus* añejos, comunidades y los pueblos inicia espacios de interacción comunicativa como el *mañay*, *debichi*, *tomina*, (formas de reciprocidad), *huarmi rimay*, ponen en común, se comunican las comunidades, y, aparece la diferencia, la “incomunicación”, lo diferente por las prácticas, símbolos y “universos simbólicos” es una disputa simbólica, “lucha de sentidos” de identidad, pertenencia y valor social, por asimetría que no termina en una batalla maussiana, más bien es la vinculación cotidiana de *ayllus*, extendiendo los lazos de los *ayllus* constituyen el nuevo *ayllu*. Los anteriores, antagónicos coexisten, en un tercer espacio, en el *chaupi* por el “*causay mashcay*-búsqueda de vida” en la religión.

El *chaupi* es vida, plural en continuo crecimiento *huiñari* en el *cay pacha* (en este mundo), dónde problemas, enfermedades, entre otros, serán signos divinos de nuevos inicios, *pachacutic*, un tiempo nuevo, que crece (*huiñari*) en forma espiral, nunca llega al estado final. Tiempo, espacio vinculado en el *cay*, *hana* y *ucu pacha*, una totalidad posible solo en la visión cosmológica del andino.

Pars toto, la totalidad, es afectada por los actos en el *cay pacha* provocan nuevos comienzos como las prácticas del otro, *runa* diferente, es comunicación en las

dimensiones de tiempo, espacio, cuerpo, kinésico y lo para-lingüístico, el *huarmi rimay* (pedido de mano) es crítico para el *ayllu*, inicia una vida sin su hija, ella va al otro *ayllu*, así panes, plátanos, papas con cuy, ornado no compensan su dolor y debe servir la comida al otro. Dolor y alegría da inicio al nuevo *ayllu*, y la comunidad participa de la transición, mediado por la comida de los dos *ayllus*, por eso el pedido de mano debe “ser para toda la comunidad”, en el pensamiento *runacasarse* es con la familia-*aylluy* la comunidad: diversidad de *ayllus* y la iglesia heterogeneidad de *ayllus*, ellos asisten a los ritos representados por los padres-totalidad del *ayllu*, es la transición de vida en singularidad y comunidad. Por tanto, es válida la hipótesis que el *ayllu* norma, estructura, organiza e incide en la vida y en la práctica religiosa del *runa* en la urbe.

El *ayllu* basado en la paridad complementaria impulsó el crecimiento evangélico en Chimborazo, esta matriz cultural de vida diversa y continuavincula “un ser para sí” y “un ser para otros” en la ritualidad evangélica en Quito; el *ayllu* es un “lenguaje” en común que inicia lo diferente de: prácticas, experiencias religiosas y cotidianas, y evidencian lo holístico, sagrado y relacional en el proceso comunicativo, desde la percepción, significación hasta el sentido de pertenencia al *ayllu* y deviene en reproducir por la participación del *runa* es activa, creativa elige, compara, cuestiona, rechaza las operaciones de la religiosidad popular evangélica urbana.

Lenguaje, prácticas culturales, “milagros”, *ayllu* están ligadas al *habitus* del evangélico en la ritualidad y en lo cotidiano materializan una continuidad de disputa simbólica, “lucha de sentidos”, en el “campo religioso” con la Biblia, el oráculo de consulta y legitimación de roles: hombre-mujer y jerarquías de liderazgo: pastor, laicos. La ausencia de pastoras está ligada a roles de género legitimado por el discurso religioso androcéntrico desde el siglo pasado, sin embargo vive una irrupción con dos pastoras, y personas que estudian la Biblia, a pesar que el poder abrió el espacio para iniciar en el devoto el hábito religioso (leer la Biblia).

La percepción de la mujer deviene en usar y significar ese espacio para ser pastora, un nuevo sentido en la religión evangélica, un *pachacutic* religioso que es su búsqueda de vida, singularidad y pluralidad en la experiencia espiritual y cotidiana; aunque para el poder la mujer es “ayuda idónea” y paridad complementaria. En cuestión de roles es asimétrico por ser madre, esposa tiene acceso limitado a “bienes simbólicos” educación formal, o lo religioso de predicar en el templo. Por esto es una “lucha de sentidos” continua en el “campo religioso”, dónde la mujer y su *ayllu* buscarán vida, auto-educación leer, escribir e interpretar las Escrituras con su “capital cultural” ligado

a rezos por vida, sanación, “milagros”, lo holístico que permite irrumpir en el espacio del poder, la religión, con interpretaciones de canciones en el Coro y la danza, un siendo y haciendo centrales en la ritualidad evangélica.

Ella canta, danza en festivales o conciertos y el hombre observa, acompaña que representa al *ayllu*, la paridad complementaria de opuestos y concluimos que ella circula bienes religiosos en el mercado evangélico de identidad, diferencia un conflicto de subjetividades continuas entre el mito andino (cóndor y la mujer) y ser “ayuda idónea” construyen su mundo es contrario con lo androcéntrico hegemónico.

Y en la jerarquía de liderazgo entre pastor, diáconos, feligreses, una pirámide de poder con acceso limitado basado en testimonio, “tiempo, plata y preparación” es un mecanismo de exclusión en el “campo religioso”, y determina el lugar de cada uno, desde donde sostiene y mantiene a la religión; el lugar no es definitivo, es posible cambiar por eso es “lucha de sentidos”, en términos andinos es “*causay mashcay*” en el *chaupi*. La iglesia, ritos y prácticas son heterogéneos.

En lo cotidiano, el “*habitus*” es la Biblia, junto a rezos, milagros, problemas, enfermedades, percibe y significa “Dios hablando” al *runa*. La vida diaria es cosmológica y holística, y ocurre lo relacional cuando asiste al templo entre semana y los domingos, es interrelación entre *runas* que sostienen desde su lugar la estructura jerárquica con rezos, ofrendas, entre otros, “bienes religiosos” disponibles para el laico.

No es su lugar final existe, vive cambios, su potencial lugar es ser diácono “lucha de sentidos”, *causay mashcay*, donde la fe, lo relaciona y no sólo es cada fin de semana circulan los roles, compromisos religiosos, una narración en quichua, el *runa shimi*, de su percepción, uso y significados del tiempo, espacio, cuerpo, kinésico y lo para-lingüístico, dimensiones, de su proceso de comunicación en la ritualidad, escena comunicativa plural, es comunicación intercultural de interacción del *runa* con *ayllus*, comunidades y pueblos ponen en común símbolos, signos, prácticas, interacción simbólica conflictiva producen significados y sentidos de identidad, diferencia, pertenencia en la vida religiosa y cotidiana.

Así, la religión se vuelve en un espacio de construcción, de-construcción continua de saberes, prácticas, identidades vinculados a los relatos de “milagro” que implica las dimensiones comunicacionales: verbal y no verbal ligado a la memoria, el pasado y presente construye la “versión de los vencedores” una táctica de respuesta a la estrategia del poder como la exclusión social, emergencia de viejos racismos en el

Estado Intercultural y Plurinacional, infortunios cotidianos, siendo la vida un continuo estado de búsqueda de sentidos: pertenencia y valor.

Además, el objeto de investigación, la ritualidad evangélica es conflictiva por el encuentro de diversidad de *ayllus*, comunidades y denominaciones evangélicas abrazados por el *runa*. Una conflictividad religiosa, etaria y doctrinal visibles en la ejecución o no de la danza, los pastores y las iglesias fundamentalistas de la Unión Misionera, Bautistas se oponen, empero asisten a los festivales en la ciudad, incluso las iglesias rurales cuestionan la danza, más abajo ampliamos, y cuando la iglesia de la urbe va al campo sigue las exigencias de la iglesia anfitriona, y viven la experiencia religiosa en dos espacios y prácticas opuestos, posibles en el *chaupi*, lugar de coexistencias, opuestas, ambivalentes, y complementarias. Lo complementario es el *ayllu* que vincula subjetividades e intersubjetividades en todas las dimensiones de la vida y en lo evangélico, dónde el *ayllu* se superpone a pesar de las diferencias doctrinales y se reproduce en la ciudad y en el campo. Una actualización continúa en el tiempo espiral.

La elección de los diáconos es diversa cada iglesia tiene su propia estructura jerárquica basado en la Biblia, doctrina y lo jurídico delinean requisitos, habilidades para los cargos religiosos de servicio a Dios y la comunidad, siendo un compromiso obtenido al adherirse a la fe evangélica. Un servicio a la comunidad sin remuneración, más bien un rezo, dinero para la gasolina o el taxi, es el pago. Siendo la reciprocidad asimétrica ligado a la relación: pastor-oveja; y el nombramiento de los pastores descrito muestra la fragilidad institucional de la FIERPI en no instar a sus asociadas al nombramiento, remuneración unificada, afiliación al seguro, y otros beneficios de ley como tienen los pastores de la Alianza Cristiana y Misionera.

La fragilidad esfruto de la diversidad de misiones, denominaciones dificultan la tarea organizacional, aunque buscan sin cesar la unidad de las iglesias, existen desertiones, divisiones por cuestiones de poder, interpretación de las Escrituras, entre otros. La diversidad enriquece lo cultural, la ritualidad, a su vez la debilita, una ambivalencia, opuestos solo en el *chaupi*.

Otro de los lugares de exploración etnográfica es el cuerpo, lo kinésico de la comunicación en la ritualidad, ya mencionamos su resistencia en la ciudad y el campo, sin embargo es el lugar de las mujeres y los jóvenes que participan en la ritualidad evangélica, siendo ellos los agentes creativos, dinámicos del mundo evangélico, con sus movimientos del cuerpo, es un *pachacutic*, una nueva vida de la ritualidad germina el sentido de pertenencia y valor a un grupo religioso que dota de identidad, diferencia de

otros, prácticas, espacios de crecimiento espiritual (clases de damas, diaconisas) y habilidades como la interpretación de cantos con danza, son sus lugares de “*causay mashcay*”, así cuestionan la idea de que las mujeres andinas son calladas, “no tienen preparación” oír las es un “universo simbólico” inexplorado requiere ahondar en conocer la representación del protestantismo para ellas, hemos dado el primer paso, de deconstruir el “*na cangaca*” “no va a poder” del poder religioso. Ellas pueden, inspiran a sus hijas a buscar vida. Concluimos la mujer mengua, crece el *ayllu* (hombre e hijos), ellos sean alguien en la vida, una “lógica” en el *chaupi* y en el saber de la mujer andina circulado en lo cotidiano, rezos de complementariedad y oposición vinculados al *viñary* crecimiento al infinito.

La danza y los jóvenes es conflictivo, su lugar de construir el sentido de valor, pertenencia, el primero es primordial en una cultura que valora al casado, y no al *shujlla*. La iglesia y sus grupos de jóvenes se vuelven en referencias de pertenencias por estar su familia, o sus amigos etarios, comparten las vivencias de la ciudad. Aunque, la iglesia no satisfaga sus necesidades personales, es un punto referencial de sus padres, su tierra, lo andino, conocer amigos, potencial esposo o esposa. Por tanto, la iglesia y su ritualidad es plural en razones de su existencia, significado y sentido. No es “refugio de masas” sino el lugar del *runa* y su devenir en el mundo.

Los ritos de matrimonio, quince años y festivales descritos permiten el uso del concepto “la heterogeneidad” posible en lo conflictivo por la interacción simbólica, lo cultural y los usos del vestuario (anaco, pantalón, poncho, terno) del *runa* en la ciudad. Una pluralidad que cuestiona la supuesta unidad, homogeneidad del *runa* e intentamos superar las nociones esencialistas, alienantes, al situarlo con su voz y sus prácticas, que perviven en la ciudad, tanto en la memoria como en los relatos, prácticas, solidaridades vinculadas al *ayllu*. Su institución social imaginario se reactualiza y niega desaparecer, al contrario en la investigación aparece continuamente y concluimos que es el organizador social vinculado a la “visión cosmológica del mundo”, nada esta suelto, todo tiene vinculación y sentido.

Por tanto, milagros, *habitus*, danza, género, en el campo religioso de la ritualidad evangélica “descentra la mirada” el *runa* participa tiempo, espacio y habla, con sus signos, símbolos y prácticas culturales comunican e inician la diferencia entre quichuas, tensionan la cohesión del *ayllu*, unidad en Jesús, y visibilizan lo heterogéneo, lugar de pervivencia, reactualización de la visión cosmológica en matrimonios y compadrazgos; y concluimos no existe destrucción del mundo simbólico del puruhá de

Chimborazo circulado el siglo pasado, según indagaciones inquisidoras desde la teoría de la conspiración etiquetó como “sectas” y reemplazó a la iglesia católica. Invalidan discursos etno-céntricos la pérdida de vinculación con lo andino iniciado por los bienes religiosos y la modernidad, los indagados tienen más de cinco años en la ciudad.

La religiosidad permitió ingresar al denso mundo simbólico del *runa* no vemos rupturas sino la continuidad de prácticas culturales andinas de signos y significados toma signos urbanos devienen en otros significados diversos y plurales, es el mundo del sentido, nada está dicho en *elayllu* tejido social de paridad complementaria *charij*, *huajcha*, prósperos y pobres buscan vida y regresan a su tierra solo para los *raymis*, fiestas por Carnaval cada año o cuando acumularon bienes simbólicos urbanos que representan su prosperidad.

Por tanto, el *runa* está buscando vida, no existe signos de su regreso a la comunidad de origen para ser agricultor, sus hijos crecen con educación, negocios en la urbe siendo un rostro más de la ciudad, con o sin atuendo andino vive, experimenta con su visión cosmológica del mundo, una comunicación intercultural y política del *ayllu* por su capacidad de actualizarse a la exigencia urbana. El *ayllu* y las matrices culturales son lugares de comunicación, interacción simbólica perviven por más de cinco siglos, siendo lo conflictivo un lugar común del *runa* en ser para sí y ser para otros de sentidos.

Nosotros hemos intentando captar un poco de esa comunicación, en el ámbito de la manifestación, ya que hace falta la representación del evangelio para el *runa* en la ciudad. Profundizar en otra investigación el joven quichua nacido en Quito y su relación con el protestantismo las razones de su adhesión o deserción de las iglesias evangélicas. Otro aspecto es lo *queer* y transexual en el mundo andino contemporáneo. El camino está abierto falta conocer al *runa* joven urbano y lo evangélico, nada está dicho aquí solo es el inicio de la punta del ovillo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiló, F. *El hombre del Chimborazo*, Colección Mundo Andino, 1985.
- Albán M., Muñoz J., *Con Dios todo se puede – La invasión de las sectas en el Ecuador*, Quito, Editorial Planeta del Ecuador, 1987.
- Andrade, S. *Protestantismo indígena – Proceso de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Ayala, 2004.
- Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras – palabras y acciones*, Paidós, España, 1971.
- Arze, S. *Fragmentación e integración Estrategias de los ayllus del norte de Potosí en situación colonial en: La integración andina cinco siglos después*, Perú, CBC, 1996.
- Barbero, J.M. *De los medios a las mediaciones – Comunicación, cultura y hegemonía*, Colombia, Convenio Andrés Bello, 2003.
- *Al sur de la modernidad – Comunicación, globalización y multiculturalidad*, Pittsburg, Serie Nuevo Siglo, 2001.
- Barker, C. *Construcción y representación de raza y nación en Televisión, globalización e identidades culturales*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 2003.
- Bamat, T. *¿Salvación o Dominación?: Las sectas religiosas en el Ecuador*, Quito – Ecuador, Editorial Conejo, 1986.
- Bastian, JP. *La mutación religiosa en América Latina – Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- *Sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina en Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaria de Gobernación, Flacso - Sede Académica de México, México, 1999
- Bourdieu, P. *Las cosas dichas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
- *El Sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones, 1997
- *Meditaciones pascalinas*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999.
- *La dominación masculina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
- Carafa, Y., *Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino*, en Antropología Aplicada, Guerrero P. (Compilador), Ediciones U.P.S, Quito-Ecuador, 1997.
- Cassirer, E. *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Castellanos, G. *Las identidades de género como fantasías discursivas en Identidad*,

- cultura y política – perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, México, Programa Editorial Universidad del Valle, 2010.
- Cornejo-Polar, A. *Escribir en el aire – ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP-Latinoamericana Editores, 2003.
- Chambers, I. *Migración, Cultura, Identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1994.
- De Certeau, M. *La invención de lo Cotidiano – Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- .La cultura en plural*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.
- Delueze, G. *Rizoma en Mil mesetas – capitalismo y esquizofrenia*, España, Pretextos, 2000.
- De la Torre, R. *Los hijos de la luz – Discurso, identidad y poder en la luz del Mundo*, México, Siglo 21, 1195.
- Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Eco, H. *Los migrantes, la tolerancia y lo intolerable, en Cinco escritos morales*, Barcelona, Editorial Lumen, 1997.
- Espín M., *La presencia indígena en la ciudad: la construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque*, FLACSO, 2009.
- Estermann, J. *Filosofía Andina – Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Galindo, L. *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, CNIEM, 1998.
- Galindo, J. *Sociología crítica y comunicología – Configuración y trayectoria de una fuente científica histórica del pensamiento conceptual sobre la comunicación*, India, McGraw-Hill, 2008.
- Gertz, C. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.
- Giddens, A. *El capitalismo y la Moderna teoría social*, España, Editorial Labor, S.A, 1994.
- Giuraud, P. *La semiología*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores S. A., 1973.
- Guerrero, P. *La Cultura – Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Ediciones Abya-Yala, 2002.
- .“Usurpación simbólica y de poder” – La fiesta como escenario de lucha*

- de sentidos*, Serie Magister Vol. 51, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Ayala, Corporación Nacional, Quito, 2004.
- Grimson, A. *Interculturalidad y comunicación*, Grupo Editorial Norma, Argentina, 2000.
- Gruzinsky, C. *La Guerra de las imágenes – De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- .El pensamiento mestizo*, España, Editorial Paidós Ibérica, S. A., 2000.
- .La cueva de las sílabas, en el pensamiento mestizo – Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 2007.
- Hall, S. *Introducción: ¿quién necesita identidad?*, Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid, 2003.
- Haro, S. *Puruha, nación guerrera*, Editorial Nacional, Quito-Ecuador, 1977.
- Harrison, R. *Signos, cantos y memorias en los Andes – Traduciendo la lengua y la cultura quechua*, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 1994.
- Herrera, L. *La ciudad del migrante – la representación de Quito en los relatos de migrantes indígenas*, Serie Magister, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 2002.
- Houtart, F. *Sociología de la religión*, Colombia, Editorial Buena Semilla, 2006.
- Huarcaya, S. “No os embriaguéis”: *borrachera, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador*, Serie Magister, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 2003.
- Lajo, J. *Qhpaq Ñan – La ruta inka de sabiduría*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2006.
- Laporta, H. *La religión evangélica en la región andina en Religiones Andinas*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2005.
- Lentz, C. *Los “Pilamungas” en San Carlos un estudio de caso sobre la inserción de migrantes serranos como trabajadores eventuales en un ingenio azucarero de la Costa Ecuatoriana*, en HISLA – Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social, VII, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1986.
- . Estrategias de reproducción y Migración temporaria: Indígenas de Cajabamba/Chimborazo* en Revista Ecuador Debate, No. 8, Quito-Ecuador, Impreso en Centro Andino de Acción Popular (CAAP), 1985.
- MacDonald, T. *De cazadores a ganaderos*, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 1997.
- Mauss, M. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

- Marzal, M. *La Religión Quechua Surandina Peruana en El Rostro Indio de Dios*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, 1991.
- Maust, J. “*Un canto nuevo en los Andes*”, Canadá, Unión Misionera Evangélica, 1995.
- Morris, B. *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Meyer, E. *La reglas de juego en la reciprocidad andina en: Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 1974
- Muratorio, B. *Imágenes e Imagenes - representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, Quito, Flacso Sede Ecuador, 1994.
- .Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador – Una perspectiva antropológica*, Quito, Ediciones CIESE, Primera Edición, junio 1982.
- Navarro, M. *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A., 1998.
- Ortega, F. *La invención de lo cotidiano, en La irrupción de lo impensado: Cátedra de estudios de Michel de Certeau*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Rohr, E. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas – Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 1997.
- Rueda, M. *Ecuador Multinacional: conciencia y cultura*, Quito, Ediciones Abya-Ayala, CEDECO, 1989.
- Saavedra, B. *El ayllu – estudios sociológicos*, La Paz, Librería Editorial “Juventud”.
- Santana R., *Ciudadanos en la Etnicidad – Los indios en la política o la política de los indios*, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Ayala, 1995.
- Saussure, F. *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1986.
- Segalen, M. *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial S.A., 2005.
- Semán, P. *La religiosidad popular – Creencias y vida cotidiana*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2004.
- Spedding, A. *Religión en los Andes – Extirpación de idolatrías y Modernidad de la fe andina*, La Paz, ISEAT, 2008.
- Terrén, E. *Razas en conflicto – Perspectivas sociológicas*, España, Anthropos Editorial, 2002.
- Thompson, J. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998.

Urbano, H. *Introducción al estudio del espacio simbólico andino, en Mito y simbolismo en los Andes – la figura y la palabra*, Cusco-Perú, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1993.

Untajo, F. *Retorno del Ayllu I*, CADA, La Paz, Imprenta Mejía, 1992.

Vargas, H. *La sociología cultural como fuente histórica científica de la comunicología posible*, India, McGraw-Hill, 2008.

Voloshinov, V. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1976.

Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Revistas:

Bourdieu, P. *Génesis y estructura del campo religioso*, en Relaciones, otoño, año XVIII, número 108, Colegio Michoacán, Zamora-México, pp. 29-83, 2006.

Jáuregui, J. *El concepto de plegaria musical y dancística*, en Revista Alteridades, No. 7 (13): Págs. 69-82, 1997.

Omar, M. *Michel Foucault y la relación pastor-rebaño en las culturas griega y latina*, en Revista de Filosofía Moral y Política, No. 40, Pg. 221-233, Enero-junio 2009.

Ortiz, Q. *De los medios a las mediaciones o las preguntas por el sentido (Cultura y globalización)* en Revista Iconos No. 04, diciembre-marzo, 1998.

Andrade, S. *El reto de la interculturalidad. Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el ecuador* en Antropología Cuadernos de investigación, 2009.

Digital

Celestino, O. *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. I-Ciclos míticos y rituales*, Gazeta de Antropología, artículo 06, 1997. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html.

http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html

Armas, F. *Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII)*, Revista de Indias, Vol. 61, No. 223, 2001.

Mejía, M. *“Hacia una Filosofía Andina” - Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, Lima-Perú, 2005.

Levine, D. *Pluralidad, Pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos humanos*, América Latina Hoy, diciembre, Vol. 41, Salamanca-España, 2005.

Lugones, M. *Colonialidad y Género*, Tabula Rasa, Num. 9, julio-diciembre, 2008, pp.77-101.

ANEXOS

Anexo 1

Glosario

Aymara el idioma del aymara estuvo antes del dominio inca y del quechua, su presencia en el Ecuador, según Saavedra, es desde occidente de Quito hasta Argentina “[...] es sabido que lo último que pierden las civilizaciones son los nombres de los lugares impuestos por su raza [...] Las conquistas incásicas con su idioma imperial, el quechua, no ha podido desarraigar esos nombres originarios ni borrarlos. Su influjo, a lo más que ha ido es a quechuizar las desinencias aymaras” (Saavedra, 59-63). Guanca-bamba «quechua» sería guaca-pampa «aymara» (llano de piedras), En Ecuador: Guayllabamba «quichua» - guaylla-pampa (llano verde), Majipamba «quichua» sería maji-pampa «aymara». Hay un pasado aymara y quechua en la lengua y espacio social del indígena de Chimborazo.

Compadrazgo institución social que refuerza los lazos de parentesco ritual, es el padre-madre sustituto. Se elige de preferencia a los más prósperos, de vida ejemplar social y comunitaria. Por su “exagerado” gasto de comida y bebida en el campo fue “extirpada” de la práctica social por los misioneros evangélicos pero no de la memoria y del idioma indígena. El compadrazgo revive con fuerza en la urbe, el nuevo lugar del quichua, en la práctica y vivencia cotidiana. Los elegidos son los pastores, los profesionales y los más prósperos de buen “testimonio” en la comunidad religiosa. La memoria social, a través del idioma hará circular símbolos, prácticas rurales en el mundo contemporáneo.

Huajcha- pobre En el campo el rico o más próspero está basado en el número de hijos, animales, terrenos, etc. Mientras, el pobre es el carente de terreno, animales aunque puede tener hijos. Una de las interpretaciones frecuentes de la Biblia es la relación directa de la pobreza por la ausencia del Dios protestante, y la vida de abundancia, desarrollo, educación es sólo con ése Dios, sus emisarios satanizó sus ritos y prácticas como el compadrazgo.

Jatun Taita es Abuelo. El relata cuentos, enseña principios de vida, la agricultura, alguna actividad al nieto para que no sea ocioso (en quichua *quilla*), y mantener ocupada la vida (sabiduría en los Andes-serranos); en algunos casos reemplazan a los padres migrantes, esto fue entre los 80-90. Durante este estudio algunos son traídos a Quito, unos se quedan otros se regresan al campo.

Jachun-nuera, *cuñada* así llamada por los padres, la mujer que se casa con el hijo del *ayllu*. Ella será elevando a la categoría de *tía* por el *ayllu-familia* y *ampliada* como **Tía** por su forma de vida. Es una forma simbólica de respeto y honra en el *ayllu*.

Runa es ser humano, un término de habla y ubicación topográfica entre quechuas y aymaras, igual lo encontramos en Chimborazo, utilizado por él para diferenciarse del blanco, misho-mestizo, el *t'zla-tuto*, y una respuesta al “indio” peyorativo. El quichua acepta todas las representaciones creadas por el poder, sin embargo él tiene sus propios términos de diferenciarse y mirar a los otros, es una comunicación creativa, lucha simbólica en un campo simbólico. Con estas puntualizaciones utilizamos *runa* en esta investigación y la ubicamos como otro término más de significación del indagado que vive en la ciudad.

Pueblo Puruhá “El reino o Confederación de los antiguos Puruhaes correspondía a la actual provincia del Chimborazo, la de Bolívar y la parte de la de Tungurahua en la República del Ecuador, y como aliada de la Confederación de los Quitus, fue el bastión principal de resistencia contra las invasiones de Incas y Españoles” (Haro, 1977; 15).

Masha-yerno título familiaridad de los padres al hombre casado con la hija del *ayllu*-familia; igual que la nuera él será *Tío* por el respeto alcanzado al interior del *ayllu*-familia y *ampliada*, un trato de honra especial entre los quichuas de Sierra centro del Ecuador.

Nietos es palabra castellana de uso generalizado por los quichuas de Chimborazo. Es un triunfo del idioma hegemónico, no obstante es la apropiación del quichua, a través de la fusión, prestamos del idioma realizados por el ser humano en su comunicación.

Tawantinsuyu – las cuatro regiones “[...] la etnia de los incas empezó a sentarse (como trans-migrantes) a partir de 1200 en la región de Cusco. La dominación inca en la región andina duraba hasta 1537, cuando los españoles vencieron definitivamente a Manko Inka [...] llegó a extenderse desde el río Anqasmayu, en el nudo de Pasto en Colombia, en el norte, hasta el valle Central de Chile, los ríos Maule y BíoBío, en el sur. Desde el litoral del Pacífico hasta la Ceja de Selva, y las zonas de Tucumán y Mendoza en el noroeste argentino” (Estermann, 1998: 59).

Tiempo en quichua es *Pacha* un vocablo rico asegura Estermann define “[...] tiempo, espacio, orden y estratificación son los elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo [...] *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa* son básicamente tres: *Hanaq pacha*, *kay pacha*, *uray (uku) pacha*... no se trata de ‘mundos’ o ‘estratos’ totalmente distintos, sino de aspectos o ‘espacios’ de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada (Estermann, 1998: 145). Al comparar con el quichua de Chimborazo-Ecuador

hay similitud *Jahua pacha*, *Kay pacha* y *Uray-uku pacha* (*quipa pacha*); estos tres *pachas* con o sin carga religiosa cristiana es tiempo-espacio 'juntos' significado desprendido del idioma ancestral, están en el uso cotidiano. El tiempo para occidente es pasado, presente y futuro forman un todo. [De estas tres dimensiones], según Cassirer "la referencia al futuro es captada por la conciencia antes que su referencia al pasado [...] pensar en el futuro y vivir en él constituye una parte necesaria de su naturaleza (hombre)" (Cassirer, 1975: 86). Sin embargo usamos el tiempo-*huiñay* crecer-crecimiento continuo, vinculando el pasado, presente y futuro sin rupturas.